أجنر فوج

# الانتخاب الثقافي



ترجمة شوقي جلال

# الانتخاب الثقافي


**تأليف**
**أجنر فوج**

ترجمة
شوقي جلال




# الانتخاب الثقافي

أجنر فوج

# Cultural Selection

Agner Fog

**الناشر مؤسسة هنداوي**
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
**تليفون:** ٨٣٢٥٢٢ ١٧٥٣ (٠) ٤٤ +
**البريد الإلكتروني:** hindawi@hindawi.org
**الموقع الإلكتروني:** https://www.hindawi.org

إنَّ مؤسسة هنداوي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبِّر الكتاب عن آراء مؤلفه.

---

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٩ ٣٢٨٢ ٥٢٧٣ ١ ٩٧٨

صدر أصل هذا الكتاب باللغة الإنجليزية عام ١٩٩٩.
صدرت هذه الترجمة عام ٢٠٠٥.
صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٣.

جميع حقوق النشر الخاصة بتصميم هذا الكتاب وتصميم الغلاف محفوظة لمؤسسة هنداوي.
جميع حقوق النشر الخاصة بنص العمل الأصلي محفوظة للسيد الأستاذ شوقي جلال.

# المحتويات

الفصل الأول

# مدخل

يصنف هذا الكتاب نظرية جديدة متداخلة المباحث لتفسير التغير الثقافي. وتختلف النظرية الراهنة عن النظريات التطورية التقليدية؛ من حيث إنها تؤكد على حقيقةِ أن الثقافة يمكن أن تتطور في اتجاهات مختلفة؛ تأسيسًا على ظروفها الحياتية.

وتفسر نظرية الانتخاب الثقافي لماذا ثقافات أو عناصر ثقافية بعينها تنتشر وتَذيع، ربما على حساب ثقافات أو عناصر ثقافية أخرى، والتي يكون مآلها الاندثار. وتشتمل العناصر الثقافية على الهيكل الاجتماعي والتقاليد والدين والطقوس والفن والمعايير والأخلاقيات والأيديولوجيات والأفكار والابتكارات والمعارف والتِّقانة ... إلخ. واستلهمت هذه النظرية فكرة شارلس داروين عن الانتخاب الطبيعي؛ ذلك لأنها تنظر إلى العناصر الثقافية باعتبار أنها تماثل الجينات؛ بمعنى إمكانية تكاثرها من جيل إلى جيل وأن تتغير خلال هذه العملية. ويمكن لثقافة ما أن تتطور لأن عناصر ثقافية بذاتها مهيأة أكثرَ من غيرها للانتشار والتكاثر؛ الأمر الذي يماثل الأنواع التي تتطور؛ لأن أفراد النوع تتوفر لديهم سمات معينة تجعلها أكثر ملاءمة من غيرها للتكاثر، ومن ثَم نقل هذه السمات إلى ذرياتهم.

والملاحظ أن المنافسة في مجتمع اقتصاد السوق الحرة تؤدي دورًا رئيسيًّا في تحديد مسار التطور الاجتماعي والاقتصادي. وتعتبر نظرية الانتخاب هنا أمرًا لا غنَى عنه لتحليل هذه العملية؛ ذلك لأن حاصل كل منافسة يمثل انتخابًا. ويصدُق الشيء نفسه على الانتخابات الديمقراطية؛ ذلك أن كل انتخاب يمثل حدثًا انتخابيًّا، أي عملية انتقاء بين عناصر متباينة؛ ومن ثم يغدو ضروريًّا تحليل معايير الانتخاب بُغيةَ الوصول إلى تحليل علمي لعملية تطور مجتمع ديمقراطي. ولكن الملاحظ في المجتمعات البدائية التي لا تعرف النظام النقدي ولا الديمقراطية أن مسار تطورها تحدده منظومات سياسية أخرى أو تحدده نتائج النزاعات

والحروب ... وهي أيضًا أنواع مغايرة من الانتخاب. ويبدو واضحًا أن التطبيق النسقي لنظرية الانتخاب في العلوم الاجتماعية جاء متأخرًا وقتًا طويلًا.

ويمكن النظر إلى عملية الانتخاب الثقافي من زاويتين متقابلتين، ولنفترض على سبيل المثال أننا نسأل شخصين مختلفين: لماذا أغنية بذاتها من أغاني البوب أصبحت صرعة السوق الآن؟ ربما يقول الشخص (أ): لأن الناس يحبون هذا النوع من الموسيقى، بينما يقول الشخص (ب): لأن هذه الأغنية تتمتع بلحن آسِرٍ للوجدان. وواقع الحال أن الاثنين يقولان الشيء نفسه؛ ذلك لأن اللحن الآسر للوجدان يتحدد معناه بأنه لحن يستهوي الناس. ولكن (أ) يرى انتخاب هذه الأغنية مرده إلى خاصية تميُّز الأشخاص؛ إذ إنهم يتذوقون هذا اللحن، بينما يرى (ب) أن الانتخاب يرجع إلى خاصية تميُّز الأغنية؛ إذ تتمتع بلحن يستهوي أذواق الناس. ويمكن أن نصف التفسير الذي قدمه (أ) بأنه تفسير محوري إنساني anthropocentric، بينما وجهة نظر (ب) تمثل النقيض. ولنا أن نمضي مع النظرة غير المحورية الإنسانية إلى أبعد من ذلك، ونقارن أغاني البوب أو موضات الأزياء أو غير ذلك من ظواهر ثقافية بالكائنات الطفيلية التي تتنافس بُغية النَّفاذ إلى عقول البشر. وطبعي أن أغنيةً ما أو موضة أزياء ما ليس لها ما يشبه الروح الساحرة أو الإرادة لكي تحقق رواجًا شعبيًّا، وإنما هذا مجرد وصف مجازي قد يفيد كثيرًا لوصف ظواهر اجتماعية معينة لاعقلانية أو عفوية.

والمعروف أن البشر لديهم قدرة خاصة على عقلنة حوافز لا شعورية؛ مثال ذلك اختلاق أسباب عقلانية تبرر سلوكهم اللاعقلاني؛ لذلك تبدو غالبية تصرفاتهم سلوكًا عقلانيًّا مخططًا وهادفًا، حتى وإن لم تكن كذلك. ولا ريب في أن التغيرات الاجتماعية لا تحدث كلها بناءً على تخطيط وحسم بأسلوب ديمقراطي لصالح الجميع؛ ذلك أن ثمة حوافزَ لا شعورية لدى المشاركين الاجتماعيين، ونتائج غير مستهدفة عمدًا للخيارات العقلانية، ونتائج كلية النطاق لم تكن في الحسبان، ونتائج مترتبة على جماع تصرفات أفراد كثيرين، ونتائج لنزاعات يصعب التحكم فيها، وعوامل إيكولوجية ومنافسة اقتصادية وآليات أخرى كثيرة تؤثر جميعُها في تطور المجتمعات والسير في اتجاهات لم يكن بالإمكان التنبؤ بها مستقبلًا، وليس بالإمكان أن تفيد كل امرئ من أبناء المجتمع. ولهذا فإن الإطار الفكري الحاكم لنظرية الانتخاب الثقافي يتحدى علم الاجتماع التقليدي بفضل ما يتحلى به من قدرة فائقة على تفسير مثل هذه العوامل اللاعقلانية في التطور الاجتماعي.

ولا ريب في أن ظواهر مثل الدين والأيديولوجيا والسياسة والأخلاق ومعايير السلوك لها دور أساسي في أي ثقافة من الثقافات؛ لذلك تستحيل علينا دراسة التغير الثقافي

بدون دراسة التغيرات التي تطرأ على قواعد السلوك هذه وعلى فلسفات الحياة. إننا لا نستطيع وصف عقيدة أو أيديولوجيةٍ ما تأسيسًا على مصطلحاتها هي وحدها دون أن نفقد الموضوعية العلمية. ومن ثم يتعين الحفاظ على مسافة علمية — زاوية نظر خارجية — حتى يتسنى لنا دراسة أسباب تطور منظومة عقيدية وَفق اتجاه بذاته، وحتى يتسنى لنا مقارنة منظومات عقائدية مختلفة على أسس موحَّدة ومتكافئة. وحريٌّ بالعالم أن يتبرأ من كل أسباب الانحياز الذاتي للعقيدة موضوع الدراسة، وأن يكون أشبه بعالم البيولوجيا يدرس أكثر الكائنات الحية تفردًا على سطح الأرض، وقد احتفظ بدرجة كافية من الموضوعية تجاه الأيديولوجيات والفلسفات المختلفة. وقد تفيد هنا كثيرًا زاوية النظر البعيدة عن المحورية الإنسانية. بيد أننا للأسف غالبًا ما نواجه مشكلة تحول دون قَبول هذا النهج في التفكير؛ بسبب تعارضه مع نظرتنا إلى العالم القائمة على أساس من المحورية الإنسانية. ويلزمنا هنا قدرٌ كبير من التفكير المجرد.

ولكن كم هو عسير تحقيق الموضوعية الكاملة عند دراسة الظواهر الاجتماعية، ولكن لسوء الحظ أفضى الإقرار بهذه الحقيقة إلى أن أسقط باحثون عديدون شرط الموضوعية، وخلطوا عن وعيٍ العلمَ بالأيديولوجيا. وتمثل الحركة النسائية والماركسية أشهر مثالين على ذلك، وهذا في رأيي يمثل نزعة ذاتية خطرة على العلم؛ ولذلك سأحاول جاهدًا الالتزام من جانبي بأعلى درجة ممكنة من الموضوعية؛ خاصةً عند دراسة ظواهر أيديولوجية أو دينية خلافية.

وسوف يلحظ القارئ أنني أجمع نظريات من مباحث علمية عديدة ومتباينة دون أي اعتبار للنزاعات الأيديولوجية السائدة بين بعض هذه الدراسات، ودون أي اعتبار أيضًا لحقيقة أن بعض المباحث والدراسات تقع «داخل» أو «خارج» لأسباب أيديولوجية.

إن ثمة هوَّةً كبيرة بين العلوم الطبيعية التي يفترض تراثها التزام الدقة والضبط فيما تقدمه من نماذج وتعريفات، وبين العلوم الاجتماعية والإنسانية التي يمكن أن يرفض فيها باحثون نماذج تتسم بالدقة والضبط لا لسبب سوى أنها اختزالية reductionistic، ولأنها تُغفل التنوع والتفرد البشري. لذلك فإن محاولتي الجمع بين نظريات من علوم جد مختلفة تمثل تحديًا حقيقيًّا. وإن المسافة بين العلوم المضبوطة واللينة مهولة جدًّا؛ بحيث إن أي محاولة للتوفيق بين هاتين النظريتين سيرفضها الطرفان. وطبيعي أن القارئ، أيًّا كان المعسكر الذي ينتمي إليه، سيواجه يقينًا مشكلات إزاء ما أقدمه من مفاهيم ونماذج؛ إذ قد يراها شديدة الدقة والصرامة واختزالية أو أنها فضفاضة للغاية وغير

دقيقة. وهذا هو الثمن الذي يتعين دفعه مقابل مثل هذا البحث المعتمد على منهج متعدد المباحث interdisciplinary. وإنها لسذاجة على الرغم من المثل الأعلى للموضوعية العلمية أن يقبع عالم الاجتماع في برجه العاجي ويُسقط من حسابه أية نتائج سياسية تترتب على بحثه. وغني عن البيان أن النظرية المعروضة في هذا الكتاب لها نتائج سياسية مهمة تلزم مناقشتها، ولكن من الضروري أن نلتزم بعقل مبرَّأ عن الهوى، وأن نمايز بين النظرية البحتة والمناقشات السياسية التي تثيرها هذه النظرية. ولهذا حصرنا المناقشات السياسية المشار إليها في إطار الباب الرابع عشر.

والمعروف أن الفكرة القائلة بأن الوراثة الثقافية تشكل الأساس لعملية الانتخاب هي فكرة قديمة، ترجع إلى زمن نظرية داروين عن الانتخاب الطبيعي في مجال التطور البيولوجي. وثمة مفكرون عديدون لهم نظرياتهم التي وصفوا فيها، كلٌّ على حِدَة في استقلال عن الآخرين، التماثلَ بين التطور الجيني والثقافي، ولكن حيلَ دون إحكام صياغة هذه النظرية بسبب النزاع الأبدي بين وجهات نظر مختلفة. وظلت لهذا السبب التطبيقاتُ العملية حتى الآن قليلة وغير ذات بال. ونصِف في الباب الثاني التاريخ المتقلب لنظرية الانتخاب الثقافي. ويمكن للقارئ إذا لم يكن معنيًّا بتاريخ العلم أن يتجاوز الباب الثاني أو أن يقرأه إذا شاء، ولكن البابين الثالث والرابع لا يمكن تجاوزهما؛ ذلك أن الباب الثالث يفسر المفاهيم الأساسية لنظرية الانتخاب الثقافي، ويقدم الباب الرابع صيغة محكمة للنظرية في صورة نموذج جديد يفسر لماذا تتطور الثقافات المختلفة في اتجاهات شديدة التباين. وتمثل الأبواب التالية تطبيقات للنظرية على ظواهر ثقافية تاريخية ومعاصرة على السواء. ويجد القارئ مناقشة ختامية في الباب ١٣.

الفصل الثاني

# تاريخ نظرية الانتخاب الثقافي

## (١) النزعة التطورية Evolutionism

### لامارك وداروين

ظهرت فكرة الانتخاب الثقافي، أولَ ما ظهرت، في إنجلترا أيام العصر الفيكتوري. ثقافة حققت نجاحًا خلال عملية الانتخاب الثقافي أكبر مما تحقق في أي مجتمع آخر. ولكن قبل الحديث عن هذه النظرية يتعين علينا أن نلقي نظرة على نظرية التطور البيولوجي التي وضع أساسَها كلٌّ من لامارك وداروين.

كان عالم البيولوجيا الفرنسي جان بابتست لامارك أول من تحدث عن تطور الأنواع؛ إذ اعتقد أن الحيوان الذي اكتسب سمة نافعة له أو قدرةً على التعلم يصبح قادرًا على نقل هذه السمة إلى ذريته (لامارك، ١٨٠٩). وسُميت باسمه، اللاماركية lamarckism، الفكرة القائلة بإمكانية توارث السمات المكتسبة. وبعد ذلك بنصف قرن نشر عالم البيولوجيا الإنجليزي شارلس داروين كتابه الشهير «أصل الأنواع»، والذي رفض فيه هذا الفرض الذي قال به لامارك، وقدَّم داروين نظريته القائلة بأن تطور الأنواع يحدث نتيجةَ الجمع بين التباين والانتخاب والتكاثر.

وواجه المفكرون التطوريون في ذلك العصر مشكلة كبيرة نظرًا لجهلهم آنذاك بقوانين الوراثة. والحقيقة أن الراهب النمساوي جريجور مندل كان خلال هذه الفترة تقريبًا عاكفًا على إجراء سلسلة من التجارب قادته إلى قوانين الوراثة التي تحمل اسمه اليوم، وتشكل أساس علم الوراثة الحديث. ولكن أعمال مندل المهمة ظلت غير معروفة على نطاق عام إلا مع بداية القرن العشرين، وهو ما يعني أنها كانت مجهولة لدى الفلاسفة البريطانيين في القرن التاسع عشر؛ إذ لم يكونوا على علم بشأن الجينات أو الطفرات. ولهذا عجز داروين عن تفسير مصدر التباينات العشوائية، واضطر داروين إزاء الانتقادات التي

جوبِهت بها نظريتُه إلى مراجعة كتابه «أصل الأنواع» وإلى افتراض إمكانية وراثة السمات المكتسبة. وقال إن هذه الإمكانية هي أساس التباين الذي يمثل شرطًا لحدوث الانتخاب الطبيعي (داروين ١٨٦٩م و١٨٧١م). ونشر العالم البيولوجي الألماني أوجست وايزمان في عام ١٨٧٥م سلسلة من التجارب تدحض النظرية القائلة بإمكانية وراثة السمات المكتسبة. وكان كتابه الذي تُرجم إلى الإنجليزية في ١٨٨٠–١٨٨٢م سببًا في أن تفقد اللاماركية الكثير من أنصارها.

## باجهوت Bagehot

على الرغم من أن داروين في كتابه الأول تجنَّب مسألة أصل الإنسان، إلا أنه كان واضحًا تمامًا أن مبدأ الانتخاب الطبيعي يمكن أن ينطبق على التطور البشري. ولم يكن هناك آنذاك أيُّ تمييز بين السلالة race والثقافة، ومن ثَم بدأ وصف التطور من الحالة الهمجية البدائية إلى المجتمع المتحضر الحديث على أساس النظرية الداروينية. ونجد أول مثال لهذا الوصف في مقال لعالم الاقتصاد البريطاني والتر باجهوت في مجلة فورت نايتلي The Fortnightly في عام ١٨٦٧م. وتصور باجهوت أن البشر الأوائل كانوا لا يعرفون أي شكل من أشكال التنظيم، ثم وصف كيف نشأت بداية التنظيم الاجتماعي حين قال:

> «ولكن عندما بدأ ذات يوم تكوينُ الدولة لم يكن ثَمة صعوبةٌ في تفسير سبب استمرارها. وأيًّا كان ما يمكن أن يقال ضد مبدأ «الانتخاب الطبيعي» في المجالات الأخرى، إلا أنه لا يخالِجُنا أيُّ شك في أنه كانت له الهيمنة هنا في مطلع التاريخ البشري. اعتاد الأقوى قتْل الأضعف قدر المستطاع. ولست بحاجة إلى التوقف هنا لأبرهن على أن أي شكل من أشكال الدولة أفضل من لاشيء؛ وأن تجمعًا من الأسر التي ربما لا تشعر سوى بقدر من الولاء والقلق تجاه رئيس فرد سيكون وضعها يقينًا أفضلَ من مجموعة من الأسر التي لا تَدين بالطاعة لأي أحد، وقنعت بالبقاء متناثرةً في أنحاء العالم لتحارب حيثما حطَّت الرحال ... إن ما يلزمهم ضرورةً هو قيام حكومة واحدة ... وسمِّها ما شئت — من أسماء؛ كنيسة أو دولة — لتنظيم مجمل الحياة البشرية ... وهدف مثل هذا التنظيم هو خلق إطار من الأعراف.»

إذا ما نظرنا إلى هذه الرواية بعيون عصرنا الراهن، بدت لنا أشبهَ بمثال واضح للانتخاب الثقافي: الجماعات الأفضل تنظيمًا قهرت الجماعات الأضعف. ولكن مفهوم

الانتخاب الثقافي لم يكن له معنًى تقريبًا داخل الإطار المرجعي الذي ينطلق منه باجهوت. ولم يكن ثمة خطٌّ فاصل واضح يمايز بين الوراثة الاجتماعية والعضوية؛ وذلك نتيجةً لسيادة النظرة اللاماركية. واعتقد مفكرو القرن التاسع عشر أن الأعراف والعادات والعقائد تترسب وتترسخ في النسيج العصبي على مدى بضعة أجيال قليلة لتصبح بعد ذلك جزءًا من استعداداتنا الفطرية. ونظرًا لعدم وجود أي تمييز بين العرق أو السلالة وبين الثقافة، فقد كانوا يعتبرون التطور الاجتماعي تطورًا عرقيًّا. واعتاد باجهوت في أول الأمر النظرَ إلى نموذجه عن التطور البشري باعتباره مماثلًا، وإن لم يكن مطابقًا، لنظرية داروين، ليس بسبب الفارق بين الوراثة الاجتماعية والوراثة العضوية، ولكن بسبب الفارق بين البشر والحيوانات. ولم يذهب باجهوت في تقديره إلى أن البشر والحيوانات من أصل مشترك. وأكثر من هذا أنه ناقش مسألةَ ما إذا كان لكل سلالة من السلالات البشرية المختلفة آدم وحواء خاصين بها (باجهوت، ١٨٦٩م). ولكنه بطبيعة الحال راجع آراءه في عام ١٨٧١م عندما نشر داروين كتابه «أصل الإنسان».

بيد أنني، وعلى الرغم من هذه التعقيدات، أرى حقًّا أن باجهوت عنصر مهم بالنسبة لنظرية الانتخاب الثقافي؛ ذلك لأنه يركز على الأعراف والعادات والعقائد والنظم السياسية وغير ذلك من قسمات نراها اليوم عناصر جوهرية للثقافة؛ على عكس السمات الفيزيقية التي نعزوها اليوم إلى الوراثة العضوية في الأساس. ومن الأهمية بمكان بالنسبة لنظريته أن الأعراف ... إلخ، يمكن أن تنتقل، ليس فقط من الآباء إلى الأبناء، بل وأيضًا من أسرة إلى أخرى. معنى هذا أنه حين يهزم شعبٌ ما شعبًا آخر في حرب دائرة بينهما، ويحتل أرضه، فإن فنون الحرب التي تميَّز بها الشعب المنتصر سوف تنتقل إلى الشعب المهزوم، أو لنقل إنه سوف يحاكيها. وهكذا فإن أي فن حربي يثبت أنه الأقوى سوف ينتشر ويكون له الرواج دائمًا. ولعل من المهم أن نشير هنا إلى أن باجهوت، على عكس الفلاسفة من بعده، لم يعتبر هذا الانتخاب الطبيعي مفيدًا ونافعًا بالضرورة: إنه يدعم القوة في الحرب، لا يدعم بالضرورة مهارات أخرى (باجهوت ١٨٦٨م).

## تايلور

ترك عالم الأنثروبولوجيا إدوارد بي. تايلور أثرًا واضحًا على الفكر التطوري وعلى مفهوم الثقافة. ونحن نعزو أساسًا إلى تايلور فكرة أن المجتمع المتمدن الحديث ظهر نتيجة تطور

تدريجي لمجتمعات أكثر بدائية. وتقضي النظرية السائدة في عهده بأن شعوب الهمج والبرابرة ظهرت نتيجة تحلل مجتمعات متمدنة. وتشتمل كتب تايلور على وصف شامل للأعراب والتقنيات والعقائد السائدة في ثقافات مختلفة، وكيف تغيرت. ويناقش كيف أن أوجُهَ التماثل بين الثقافات يمكن أن ترجع إما إلى الانتشار أو إلى تطور مستقل موازٍ. ولا نجد في كتاباته إشارة صريحة إلى نظرية داروين عن الانتخاب الطبيعي، ولكن لا شك في أنه استلهم نظرية داروين كما هو واضح من الرواية التالية:

> «إن التاريخ في مجاله الدقيق بامتياز، وكذا الإثنوجرافيا، يتَّحدان لبيان أن المؤسسات التي تثبت أنها الأفضل والأكفأ في العالم تجبُّ تدريجيًّا الأقلَّ ملاءمةً وتحل محلها. ويحدد هذا الصراع الأبدي المسار العام للثقافة الناجم عن ذلك.»
>
> (تايلور، ١٨٧١م، مجلد م١، ص٦٨–٦٩)

وأوشك تايلور منذ مطلع عام ١٨٦٥م أن يقدم وصفًا لمبدأ الانتخاب الثقافي؛ أي قبل منشورات باجهوت سالفة الذكر:

> «كم هو عسير أن توجد معًا في وقت واحد الفنونُ التي تزدهر في العصور التي يبلغ فيها التهذيب أو الترف شأوًا كبيرًا، والعمليات المعقدة التي تستلزم تآلفًا من المهارة أو العمل، وتكون عُرضة للتشوش بسهولة، وغالبًا ما يصيبها التحلل. ولكن على الرغم من هذا فإنه كلما كان الفن أكثر أُلفةً ونفعًا، وكلما كانت ظروف ممارسته أقل صعوبة، كلما قلَّ احتمال اندثاره من العالم، ما لم يتغلب عليه ويتجاوزه فنٌّ آخر أفضل.»
>
> (تايلور، ١٨٦٥م، ص٣٧٣)

وبينما كان داروين عاكفًا على دراسة «البقاء للأصلح» كان تايلور معنيًّا أكثر بموضوع «بقاء غير الصالح». ورأى تايلور في وجود المؤسسات والأعراف البالية والمهجورة، والتي لم يعد لها أي نفع، أفضلَ برهان على أن المجتمع الحديث تطور عن وضع أكثر بدائية. ويبدو أن اتجاه تايلور إزاء الداروينية يحمل في طياته ثنائية نقيضيةً؛ نظرًا لأن

إشارته الوحيدة إلى داروين تمثلت في الرواية الملغِزة التالية التي وردت في تصديره للطبعة الثانية من كتابه الرئيسي «الثقافة البدائية»:

> «ربما استرعى انتباه بعض القرَّاء ما ظنوه سهوًا منَّا؛ حيث إن دراسة عن الحضارة تؤكد بقوة على نظرية التنامي والتطور، لا تكاد تذكر اسم السيد داروين أو السيد هربرت سبنسر، ولهما ما لهما من نفوذ على مجمل مسار الفكر الحديث المعنيِّ بهذه المواضيع؛ ومن ثم ما كان ينبغي عدم الاعتراف بهما. ولكن يفسر إغفالنا أي إشارة عنهما أن هذه الدراسة التي بين يدي القارئ والتي جرى تنظيمها وَفقًا لأُطُرها الفكرية الخاصة، نادرًا ما استعانت من حيث التفاصيل بالأعمال السابقة لهذين الفيلسوفَين المبرزَين.»
>
> (تايلور، ١٨٧٣م)

وأفضى الغموض إلى شقاق بين مؤرخي الأفكار بشأن علاقة تايلور بالداروينية؛ مثال ذلك أن جريتا جونس (٢٠–١٩٨٠م) يقول: إن تايلور استقل عن الداروينية. هذا بينما يمضي أوبلر Opler ١٩٦٥م شوطًا بعيدًا جدًّا ليبرهن على وجود اتجاهات داروينية في كتاب تايلور «الثقافة البدائية». ووصل به الأمر إلى حد أنه يصنف تايلور باعتباره «داروينيًّا ثقافيًّا». وهذا تصنيف فيه مبالغة كبيرة؛ نظرًا لأن تايلور لم تكن لديه نظرية متماسكة عن التسبيب (هاريس، ١٩٦٩م، ص٢١٢). وظلت إحدى القضايا الرئيسية هي ما إذا كان المفكرون التطوريون في القرن التاسع عشر مفكرين عرقيين أم لا؛ بمعنى هل عزَوْا تفوق الشعوب المتحضرة إلى وراثة عضوية أم إلى ثقافة؟ بيد أن هذا خلاف في الرأي لا معنَى له؛ نظرًا لأنه لم يكن هناك خط فاصل واضح يمايز آنذاك بين الوراثة العضوية والوراثة الاجتماعية. واستخدم تايلور كلمة عرق أو سلالة بوصفها مرادفًا لكلمة ثقافة أو قبيلة؛ أسوةً بالغالبية العظمى من معاصريه.

## سبنسر

منذ عام ١٨٥٢م وقبل أن ينشر داروين كتابه «أصل الأنواع»، قدَّم الفيلسوف الإنجليزي المبرز هربرت سبنسر عرضًا لمبدأ يقضي بأن أكثر الأفراد ملاءمةً وصلاحية يبقون على قيد الحياة، بينما الأقل صلاحية يموتون خلال الصراع من أجل الوجود. ولم تكن لهذا المبدأ

أولَ الأمر سوى أهميةٍ أدنى شأنًا في فلسفة سبنسر التطورية، التي ارتكزت على فكرة مؤداها أن جميع أنواع التطور تخضع لمبادئ أساسية واحدة. ذلك أن الكون والأرض والأنواع والأفراد والمجتمع تتطور جميعُها وَفق النمط ذاته وفي الاتجاه نفسه، أي، حسبما رأى سبنسر، في اتجاه المزيد من الاختلاف والتوازن دائمًا وأبدًا. إنها جميعًا تمثل جزءًا من عملية واحدة:

«... ليست هناك أنواع عديدة من التطور تجمع بينها سمات معينة مشتركة، وإنما هناك تطور واحد يمضي في كل الاتجاهات وله الاسم ذاته.»

(سبنسر، هـ. ١٨٦٢م)

وفي عام ١٨٥٧م، أي قبل عامين فقط من صدور كتاب داروين عن أصل الأنواع، وصف سبنسر علة هذا التطور بقوله: «ذلك السر الأزلي الذي يتجاوز بالضرورة دائمًا وأبدًا الذكاء البشري.» (سبنسر، هـ. ١٨٥٧م).

وذهب سبنسر إلى أن تطور المجتمعات يمضي عبر أربع مراحل؛ إذ ظهرت من بين الحالة الهمجية غير المنظمة المجتمعاتُ البربرية المؤلَّفة من البدو الرحَّل والرعاة. واتحد هؤلاء فيما بعدُ في مدن ودول قومية، تسمى المجتمعات المحاربة. وتسمى المرحلة الأخيرة في التطور باسم المجتمع الصناعي، الذي سوف يواصل تطوره في اتجاه التوازن وانعدام النمو والسِّلم والتناغم.

وحددت التطورَ الاجتماعي أولَ الأمر عواملُ خارجية؛ مثل المناخ وخصوبة التربة والنباتات والحيوانات والسمات الخاصة المميِّزة للبشر أنفسهم. وثمة عوامل ثانوية تشتمل على تعديلات أدخلها البشر على بيئتهم وعلى أنفسهم وعلى مجتمعهم؛ علاوةً على تفاعلهم مع المجتمعات الأخرى. ويمثل النمو السكاني القوةَ الدافعة في هذا التطور؛ ذلك أن الزيادة المطردة في السكان تستلزم دائمًا وأبدًا إنتاج المزيد من وسائل إنتاج الطعام، ومن ثم زيادة درجة التنظيم وتقسيم العمل والتقدم التقاني.

والحرب لها دور مهم في الانتقال من حالة البربرية إلى المجتمع المحارب؛ ذلك أن أي حرب أو أي تهديد بالحرب يستلزم تشكيل حلفاء وتأسيسَ حكومة مركزية قوية. ومن ثم يتميز المجتمع المحارب باحتكار قوي للقوة وللسلطة التي يتعين على الناس الخضوعُ لها. وغالبًا ما تكون المحصلة النهائية لأي حرب هي اندماج مجتمعين في مجتمع أكبر؛ حيث تمتزج الثقافتان ببعضهما، وتبقى على قيد الحياة الجوانب الأفضل من كلٍّ من

الثقافتين. والملاحَظ أن إنشاء دول أكبر وأكبر على هذا النحو هو ما يهيئ إمكانية للخطوة الأخيرة في المخطط التطوري عند سبنسر؛ أي التصنيع. ولا تزال الحكومة المركزية الصارمة والشمولية عقبةً دون التصنيع؛ لأنها تَعوق المبادراتِ الاقتصادية الخاصة والتقدم العلمي. لذلك فإن المجتمع المحارب سوف يتحرك في زمن السلم في اتجاه المزيد من الحرية الفردية والديمقراطية، ومن ثم يتحول إلى ما يسميه سبنسر المجتمع الصناعي (سبنسر هـ. ١٨٧٢م و١٨٧٦م).

وأثر كتاب شارلس داروين عن أصل الأنواع تأثيرًا مهمًّا على فلسفة سبنسر، هذا على الرغم من أنه لم يرفض أبدًا وبشكل كامل النزعةَ اللاماركية. ورأى أن مبدأ البقاء للأصلح يصدُق فقط على تطور الأنواع والمجتمعات، وليس على تطور الأرض أو الكون ولا على التطور الفردي ontogenetic، ومن ثم فإن مبدأ الانتخاب الطبيعي ليس له أن يحتل ذات الوضع المحوري في فكر سبنسر التطوري كما هو الحال في فكر داروين.

وطبَّق سبنسر مبدأ «البقاء للأصلح» على تشكل المجتمعات البدائية تمامًا مثلما فعل باجهوت:

> «… إن تشكل المجتمعات الأكبر حجمًا على هذا النحو نتيجة اتحاد المجتمعات الأصغر بسبب الحروب، وتدمير أو استيعاب المجتمعات الأكبر المتحدة للمجتمعات الأصغر غير المتحدة؛ يمثل عملية حتمية. واستطاعت الأنواع المختلفة من البشر الأكثر تكيفًا مع الحياة الاجتماعية أن يقتلعوا الأنواع المختلفة الأقل تكيفًا.»
>
> (سبنسر، هـ. ١٨٩٣م)

ولم يكن سبنسر، شأنه شأن باجهوت وتايلور، يمايز بين الوراثة الاجتماعية والعضوية إلا نادرًا. لذلك يتعذر علينا أن نقرر ما إذا كانت الرواية السابقة تشير إلى انتخاب جيني أم ثقافي. بيد أن سبنسر يطبق بالفعل مبدأ الانتخاب الطبيعي على ظواهر لا يمكن اعتبارها من وجهة النظر المعاصرة إلا وراثةً اجتماعية. ويصف سبنسر نشأة الأديان على النحو التالي:

> «قد نرى أن المألوف أن الرئيس أو الحاكم الذي نشأت عن عادة استرضائه عقيدةٌ محلية، إنما اكتسب وضعه بفضل نجاحات من هذا النوع أو ذاك. وإذا

كان الأمر كذلك يتحتم علينا أن نستنتج أن طاعة الأوامر الصادرة عنه والالتزام بالأعراف التي استهلها من شأنهما في متوسط الحالات أن يحققا رخاءً اجتماعيًّا طالما ظل الوضع على حاله دون تغيير. ولذلك فإن النزعة المحافِظة القوية لدى المؤسسات الدينية تبدو أمرًا له ما يبرره. ويمكن القول، حتى دون النظر إلى مدى الملاءمة النسبية للعقيدة الموروثة مع الظروف الاجتماعية الموروثة، أن ثمة ميزة، إن لم نقل ثمة ضرورة، للتسليم بالمعتقدات التقليدية، وبالتالي من الامتثال للأعراف والقواعد المترتبة عليها.»

(سبنسر، هـ. ١٨٩٦م)

ويمكن لمبدأ البقاء للأصلح أن يُفضي بوضوح إلى فلسفة حق القوي الأعظم؛ أي إلى سياسة حرية العمل laissez-fair policy. وانطبق هذا المبدأ أساسًا عند سبنسر على الفرد؛ إذ كان مناهضًا لأي نوع من السياسة الاجتماعية التي تعمل لصالح الفقير والضعيف. لقد كان سبنسر رائدًا بوصفه مدافعًا عن «الفردية التنافسية» في شئون الاقتصاد والمجتمع (جونس، جن ١٩٨٠م). لم يكن يرى الأنانية والغيرية نقيضين بل وجهَي عملة واحدة. إن أي إنسان يريد الأفضل لنفسه إنما ينشُد الأفضل أيضًا لمجتمعه؛ ذلك لأنه جزء من المجتمع. وهكذا تغدو الأنانية قوةَ دفع مهمةً في تطور المجتمع (سبنسر هـ. ١٨٧٦م).

ولكن سبنسر لم يساند سياسة حرية العمل عندما جرت محاولة تطبيقها في الحروب الدولية (شالبرجر ١٩٨٠م). والتزم موقفًا نقديًّا للغاية من تزايد سياسة العسكرة والهيمنة الإمبريالية في بريطانيا؛ إذ رآها بمثابة ظاهرة نكوص في المسيرة التطورية. وحذَّر أيضًا من حقيقة واقعة نلمسها في المجتمع الحديث؛ وهي أن العناصر البشرية الأقوى هي التي تذهب في الغالب الأعم إلى الحرب وتلقى حتفها، هذا بينما الأضعف منهم يبقون حيث هم ويتكاثرون. واعتقد سبنسر، انطلاقًا من نظرته التفاؤلية التي ظل ملتزمًا بها، أن الحروب مرحلة انتقالية في التاريخ التطوري للبشر:

«ولكن مع ظهور مجتمعات أرقى، وهو ما يعني توفر خصائص فردية لعلاقات تعاون أكثرَ متانة، فإن الأنشطة التدميرية التي تمارسها هذه المجتمعات تفرز ردود أفعال لها نتائجها الضارة بالطبائع المعنوية لأبنائها، وهذه نتائج ضارة تفوق في تأثيرها المنافع الناجمة عن استئصال الأعراق الأدنى مرتبة. وبعد بلوغ

> هذه المرحلة تقوم الحرب الصناعية بإنجاز عملية التطهير، والتي لا تزال تمثل شأنًا مهمًّا، أي تجري هذه العملية من خلال المنافسة بين المجتمعات. وتحقق المجتمعات الأفضل فيزيقيًّا وانفعاليًّا وفكريًّا خلال هذه العملية أوسعَ انتشار ممكن لها، وتخلف وراءها المجتمعاتِ الأقلَّ قدرة لكي تندثر تدريجيًّا؛ نتيجة إخفاقها في إنجاب ذريات كثيرة العدد.»
>
> (سبنسر هـ. ١٨٧٣م)

وصادفت نظريات سبنسر، أولًا وقبل كل شيء، نقدًا بسبب ما تنطوي عليه من مفارقة تفيد بأن السيادة المطلقة للقوى العظمى سوف تفضي إلى حالة تناغم. وقال خصومه إنه أنكر مثالب وسلبيات المجتمع الرأسمالي؛ رغبةً منه في الحفاظ على عقيدته الأولى، والتي تقضي بأن التطور هو عين التقدم. وقيل إن سبنسر في أواخر أيامه زايله هذا الوهم، وبدأ يدرك حقيقة هذه المشكلة (شالبرجر، ١٩٨٠م).

### برونتيير

استلهم مؤرخ الأدب الفرنسي فرديناند برونتيير نظرية داروين عن التطور، وذهب إلى أن الأدب والفنون الأخرى تطورت بناءً على مجموعة من القوانين التي تماثل، وإن لم تطابق، القوانينَ الحاكمة للتطور البيولوجي:

> «والآن إذا عرَفنا أن ظهور أنواع بذاتها، في ظرف محدد زمانًا ومكانًا، يفضي إلى اندثار أنواع أخرى محددة، أو إذا صح أيضًا أن الصراع من أجل الحياة لا يكون أشد شراسةً إلا بين الأنواع المتجاورة، ألَا يدَعُ هذا الأمثلةَ تتزاحم في فكرنا لتذكرنا بأن الوضع لم يكن على غير هذا النحو في تاريخ الآداب والفنون؟»
>
> (برونتيير ١٨٩٠م)

وعلى الرغم من أن مفهوم الوراثة الثقافية لم يذكره برونتيير صراحةً؛ إلا أنه دون ريب يمايز بين العرق والثقافة. إنه يقول إن تطور الأدب والفن رهن العرق؛ مثلما هو رهنُ البيئة والظروف الاجتماعية والتاريخية، وكذا العوامل الفردية؛ علاوة على هذا، فإنه يمايز بين التطور والتقدم.

## ستيفين

أول من قدم صياغة دقيقة لنظرية الانتخاب الثقافي هو ليزلي ستيفين. نراه في كتابه «علم الأخلاق» The Science of Ethics (١٨٨٢م) يمايز بوضوح بين التطور الاجتماعي والتطور العضوي، ويفسر لنا الفارق بين هاتين العمليتين في ضوء أمثلة عديدة؛ مثل ما يلي:

> «المدفعية المتقدمة مثلها مثل الأسنان الحادة؛ إذ تمكِّن الفريق الحائز لها من أن يستأصل أو يُخضع منافسيه؛ بيد أننا نجد فارقًا واضحًا من ناحية أخرى، ذلك أن الأسنان الحادة تخص فقط أفرادًا ظهرت لديهم هذه الأسنان، وتخص ذرِّياتهم ممن سوف تنتقل إليهم الأسنان بالوراثة. ولكن المدفعية المتقدمة يمكن أن يَحوزها فريقٌ من أفراد يؤلفون مجتمعًا متصلًا بالمبتكر الأصلي. وها هنا نجد ابتكار فرد يمكن اعتباره من نواحٍ معينة ابتكارًا خاصًّا بالجميع. هذا على الرغم من أن قوانين انتشار الاختراع ستكون بطبيعة الحال شديدة التعقد.»

ورأى ستيفين أن التمييز بين التطور الثقافي والتطور العضوي مهم؛ لأن التطور العضوي شديد البطء؛ بحيث لا نجد له أي علاقة وثيقة بالعلوم الاجتماعية. ويناقش ستيفين أيضًا مسألة «وحدة الانتخاب»، ويرى أن وحدة الانتخاب قد تكون في الحروب القَبَلية البدائية هي القبيلة كلها التي تقضي عليها، وتحل محلها قبيلة أخرى متميزة بفنون حربية أكثر كفاءةً وفعالية. ولكن الملاحَظ في الحروب الحديثة بين الدول المتحضرة تكون وحدة الانتخاب: نظام سياسي ينتصر على نظام آخر؛ بينما يظل القطاع الأكبر من الشعب المهزوم على قيد الحياة. ورأى أيضًا أن الأفكار يمكن انتخابها خلال عملية ليست وقفًا على ميلاد أو موت الناس. وهكذا كان ستيفين واعيًا بأن ثمة ظواهرَ مختلفة تنتشر بآليات مختلفة. ويتضح لنا هذا من الرواية التالية:

> «العقائد التي تمنح معتنِقيها قوةً أكبر لديها فرصة أكبر للانتشار؛ بينما تندثر العقائد الضارة عن طريق اندثار معتنقيها. بيد أن هذا يعبر عما يمكن أن نسميه الشرط الحاكم أو المنظِّم، ولا يمثل القانون المباشر للانتشار. وتنتشر النظرية من مخ إلى آخر طالما كان المرء قادرًا على إقناع غيره. وتمثل هذه عملية

> مباشرة أيًّا كانت طبيعتها النهائية، ونجد لها قوانينها الخاصة الحاكمة للوضع العام الذي يحدد آخِر ما يبقى على قيد الحياة من منظومات الفكر المختلفة.»
>
> (ستيفين، ١٨٨٢م)

ولكن نظريات ليزلي ستيفين النابهة عن التطور الثقافي لقيت الإهمال، ولم يكن لها أثر، فيما يبدو، على الفلاسفة الذين جاءوا من بعده. وها هو بنيامين كيد على سبيل المثال لم يذكر الانتخاب الثقافي في كتابه «التطور الاجتماعي» الصادر عام ١٨٩٤م.

### كيد Benjamin Kidd

استلهم كيد أفكار كلٍّ من ماركس وسبنسر (في المقام الأول) وإن انتقدهما. ويبدو وكأنه حاول أن يلتزم قاعدة الوسط الذهبي. اتفق مع الماركسيين على أن أبناء الطبقة الحاكمة ليسوا أسمى من سواهم. واعتقد أن الأسرة الحاكمة كانت آخذة في التحلل بحيث بات لزامًا ظهورُ حكَّام جدد من بين القاعدة. وعارض لهذا السبب الامتيازات، وأنكر التفوق العقلي الفطري للعرق الأبيض، وعزاه إلى ميراث اجتماعي، والذي يعني به المعارف المتراكمة. واتفق من ناحية أخرى مع العنصريين على أن العرق الإنجليزي كان هو الأرقى عندما بلغ مستوى «الكفاءة الاجتماعية»، والتي يعني بها القدرة على تنظيم وكبح الغرائز الأنانية لصالح المجتمع والمستقبل. وعزا كيد هذه الغيرية إلى الغريزة الدينية. وعمَد، إزاء هذا الرأي المثير للفضول، إلى تفسير تطور الدين في ضوء الانتخاب الطبيعي للعرق الأقوى؛ تأسيسًا على الوراثة العضوية. وعلى الرغم من أن كيد يشير إلى ليزلي ستيفين في سياقات أخرى، إلا أنه لم يذكر أبدًا الانتخاب القائم على الوراثة. وذهب كيد، بناءً على رفض وايزمان للنزعة اللاماركية، إلى أن المنافسة الأبدية ضرورية لاطراد تطور العرق؛ لذلك نراه يرفض الاشتراكية التي اعتقد أنها سوف تُفضي إلى حالة من التحلل.

## (٢) الداروينية الاجتماعية Social Darwinism

استمرت مشكلة التمييز بين الوراثة الاجتماعية والوراثة العضوية إلى ما بعد الحرب العالمية الأولى بفترة غير قصيرة. مثال ذلك أن عالم النفس الاجتماعي وليم ماكدوجال تحدث عن الانتخاب بين السكان على أساس الدين أو القوة العسكرية أو المنافسة الاقتصادية،

دون الحديث عن الوراثة الاجتماعية. وذهب ماكدوجال إلى أن هذه الخصائص ترتكز على استعدادات طبيعية نظرية في الأعراق المختلفة (ماكدوجال، ١٩٠٨، ١٩١٢).

وجدير بالذكر أن هذا التركيز على الانتخاب الطبيعي والبقاء للأصلح باعتبارهما القوة الدافعةَ في تطور المجتمع؛ مهَّد الطريق لظهور العديد من الفلسفات التي مجَّدت الحرب والمنافسة. وذهبت هذه الفلسفات إلى أن الجنس الآريَّ هو الأسمى دون الأجناس الأخرى، ورأوا أن البراهين على ذلك واضحة أينما ذهبنا: الأستراليون، وشعب نيوزيلانده (الماووري maori) والهنود الحمر والزنوج؛ إذ كل هؤلاء خضعوا واستسلموا في المنافسة مع الإنسان الأبيض.

وأدخل خصوم سبنسر مصطلح الداروينية الاجتماعية عام ١٨٨٥م، وأصبح يطلق منذ ذلك التاريخ على أية فلسفة مبنية على الداروينية (بانيستر ١٩٧٩م). وظل تعريف هذا المصطلح مرنًا ومتباينًا؛ اعتمادًا على ما يريد المرء أن يشمله هذا القدح.

ولقد كان سبنسر — وليس داروين — هو الذي صاغ تعبير «البقاء للأصلح». وتنطوي هذه الصياغة ضمنًا على افتراض أن الأصلح هو الأفضل؛ أي: أن ذلك الذي يبقى على قيد الحياة خلال المنافسة هو الأفضل. ولم يدرك أحد إلا بعد سنوات طويلة أن هذا التعبير ضربٌ من التكرار والحشو؛ ذلك لأن الصلاح يتحدد في الحقيقة بأنه القدرة على البقاء، ومن ثم فإن البقاء لمن يبقى على قيد الحياة (بيترز، ١٩٧٦م).

وتنطوي عبارة داروين «الانتخاب الطبيعي» على نزعة حتمية ضمنية أن ما كان طبيعيًّا هو أيضًا ما كان نافعًا ومرغوبًا. ويذهب الداروينيون الاجتماعيون في نظرتهم إلى العالم إلى أن البشر والمجتمع البشري كانوا جزءًا من الطبيعة، ومن ثم صادف مفهوم الطبيعية؛ أي حالة الفطرة الطبيعية آنذاك، مثلما تصادف الآن هوًى وإعجابًا. ولا ريب في أن النظر إلى الإنسان كجزء من الطبيعة لا بد من أن يعني — كنتيجة منطقية — أن كل ما هو بشري فهو طبيعي، أي ينتمي إلى الطبيعة، ولا شيء غير طبيعي. وهكذا يبدو مفهوم الطبيعة غير ذي معنًى. ولكن يبدو أن أحدًا لم يدرك أن هذا لم يكن مقولة موضوعية بل مفهومًا تعسفيًّا مثقلًا بأحكام القيمة، ونحن إذ نصف التطور بأنه طبيعي إنما نحول دون أنفسنا والاختيار؛ إذ أصبح كل شيء متروكًا للسيادة الحرة للقوى العظمى. ولم يجرؤ أحد على كسر نظام الطبيعة أو أن يتساءل عن مدى استصواب الانتخاب الطبيعي. وهكذا كان التطور والتقدم مترادفَين.

واستخدم المفكرون الداروينية الاجتماعية لتبرير كل أنواع النزعات الليبرالية والإمبريالية والعنصرية والنازية والفاشية وتحسين النسل ... إلخ. وإنني أُمسك عن

ذكر قوائم الأيديولوجيات العديدة التي تعززت بفضل مفهوم الداروينية الاجتماعية؛ إذ سبق أن تناولت كتبٌ عديدة هذا الموضوع، ولكنني أكتفي هنا بملاحظة أن الداروينية الاجتماعية لم يرفضها أحد إلى أن كشفت الحرب العالمية الثانية عن الأهوال المروعة التي أفضى إليها هذا الفكر.

## كيلر

انتقد عالم الاجتماع الأمريكي ألبرت جي كيلر الداروينيين الاجتماعيين السابقين؛ لأنهم أقاموا نظريتهم التطورية على الوراثة العضوية (١٩١٦م). ورفض — في إشارة منه إلى وايزمان — فكرة أن الخصائص المكتسبة مثل التقاليد والأخلاق يمكن وراثتها.

استوحى كيلر القاعدة العامة عن التطور البيولوجي عند داروين؛ التي تقول إن النتيجة المشتركة للتباين والانتخاب والتكاثر تفضي إلى التكيف. وقدم تعريفًا على أساس من التماثل المجرد للتباين الاجتماعي والانتخاب الاجتماعي والتكاثر الاجتماعي. واعتبر كيلر أن هذه فكرته هو، وأشار بطبيعة الحال إلى عديد من المفكرين الاجتماعيين البريطانيين، بمن فيهم سبنسر وباجهوت، غير أنه ذهب إلى أن نظرياتهم ترتكز على الوراثة العضوية، ولم يكن يعرف شيئًا عن ليزلي ستيفين.

ويمثل كتاب كيلر دراسة نسقية فاحصةً للعوامل الثلاثة: التباين والانتخاب والتكاثر، وهو ما يجعلنا نعتبره أول من قدم عرضًا شاملًا لنظرية الانتخاب الثقافي. وكان لا بد أن تمضي سنوات كثيرة قبل نشر مناقشة موازية لذلك؛ من حيث الشمول للانتخاب الثقافي. وعرض كيلر وصفًا للكثير من آليات الانتخاب المختلفة، واستخدم مصطلح الانتخاب العفوي automatic selection لتشخيص ناتج الصراعات. ورأى أن هذه الصراعات يمكن أن تكون دمويةً أو غير دموية، وأطلق على نقيض الانتخاب العفوي اسم الانتخاب العقلاني rational selection؛ أي ناتج قرارات عقلانية مبنية على المعرفة. ومايز كيلر بوضوح بين الانتخاب البيولوجي والثقافي، وبين الملاءمة أو الصلاحية fitness البيولوجية والثقافية. وأكد أن العمليتين كانتا في صراع مع بعضهما؛ مما يفضي إلى مسارات مختلفة الاتجاهات (كيلر، ١٩١٦م). وقال إن التكاثر الاجتماعي يتم عن طريق التراث والتعليم والعقيدة وعبادة السلف. ووصف الدين بأنه قوة توجيه وحفظ مَكينةٍ للغاية:

> «كان النظام تحديدًا هو ما يحتاج إليه البشر وقتما كان الجنس البشري في طفولته، وظل بحاجة إلى النظام منذ ذلك التاريخ؛ إذ يتعين على البشر أن

يتعلموا كيف يتحكمون في أنفسهم. وعلى الرغم من أن النظام المحدِّد للعلاقات حقق انضباطًا مهمًّا إلا إن القائمين عليه هم مجرد بشر؛ ومن ثم كان الرئيس مضطرًا إلى أن يغفو بين الحين والآخر، وغير قادر على أن يكون هنا وهناك وفي كل مكان في وقت واحد، كما كان بالإمكان خداعُه وتجنُّبه. ولكن الحال ليس كذلك بالنسبة للأشباح والأرواح؛ ذلك أن عين الروح الحارسة للبشر تُبصر كل شيء ولا تأخذها سِنة من النوم، ولا تخفى عليها خافية في الزمان أو المكان. وإن إثبات كل هذا في سجلٍّ أمرٌ لا ريب فيه. هذا علاوة على أن عقوبة الخطيئة مروعة، ومع التسليم بأن الرئيس يمكنه أن يضرب أو يبتر أو يفرض غرامة أو يقتل إلا إن ثمَّة حدودًا لكل ما له أن يفعله. هذا على عكس الحال بالنسبة للأرواح؛ إذ يمكنها أن تصيب الناس بأضرار وأذًى لا عهد لهم بها، وأن تبتليَهم بتشوهات وتحوِّلهم إلى مُسوخ. ويمتد سلطانها إلى ما بعد القبور، وتتجاوز قدراتها على الإيذاء حدود أقصى الخيالات إثارةً (…) وليس ثمة شكٌّ في أن القيمة الانضباطية لهذا فاقت قدرة كل مظاهر القوة والقهر التي عرَفتها البشرية طَوال تاريخها.»

(سمنر وكيلر Sumner & Killer ١٩٣٧م)

وتميز نقد كيلر للداروينية الاجتماعية (١٩١٦م) بأنه نقد علمي محض وليس سياسيًّا. وناصَر كيلر فكرة تحسين النسل التي ساد اعتقاد، على نطاق واسع حتى الحرب العالمية الثانية، بأنها فكرة تقدمية.

## (٣) الوظيفية

تصور سبنسر المجتمع في صورة كائن عضوي حي، حيث شبَّه المؤسسات المختلفة بأعضاء الجسم التي تؤدي وظائف مماثلة. مثال ذلك أنه رأى الحكومة تماثل المخ، والطرق تشبه العروق والشرايين. وشاعت هذه الصورة المجازية بين العلماء فيما بعد، وأفضت إلى ظهور تيار فكري عُرف باسم الوظيفية functionalism. وتُعنى هذه المدرسة النظرية بوظيفة المؤسسات المختلفة داخل المجتمع؛ لذلك بدت الوظيفية في الأساس نظرية سكونية (ستاتيكية) static، نادرًا ما تُعنى بدراسة التغير. وعلى الرغم من النقد الشديد الذي انصبَّ خلال هذه الفترة ضد النزعة التطورية، إلا أنه لم يكن ثمةَ تناقض بين النزعة

التطورية والوظيفية. وأعرب بعض الوظيفيين المبرزين عن أسفهم لعدم شيوع النزعة التطورية:

> «لا تمثل النزعة التطورية الآن الاتجاه السائد، هذا على الرغم من أن فروضها الرئيسية ليست فقط صحيحةً بل إنها أيضًا ضرورية ولا غنًى عنها للباحث الميداني، وكذا لدارسي النظرية.»
>
> (مالينوفسكي Bronislav Malinowski، ١٩٤٤م)

ودافع الوظيفيون عن عدم اكتراثهم بالنظرية التطورية، زاعمين أن أي تحليل تطوري لا بد وأن يسبقه تحليل بنيوي ووظيفي للمجتمع (بوك، ١٩٦٣م). ونجد واحدًا من أشهر الأنثروبولوجيين، وهو ألفريد آر. رادكليف براون Alfred R. Radcliffe-Brown، يؤمن بنظرة مماثلة تماثل نظرة زميله الشهير برونيسلاف مالينوفسكي عن النزعة التطورية (رادكليف-براون، ١٩٥٢م). ومايَز بين أنواع مختلفة من التغيرات في المجتمع؛ أولًا: التغيرات الأساسية التي تطرأ على مجتمع بوصفها محاولةً للتكيف مع الظروف الخارجية المتغيرة. ثانيًا: تكيف المؤسسات الاجتماعية المختلفة مع بعضها البعض. ثالثًا: تكيف الأفراد مع هذه المؤسسات. وعرض رادكليف-براون هذه التغيرات في عبارات عامة فقط تحت مسمى «التوافق» adjustment و«التكيف» adaptation.

ولكن مالينوفسكي نراه من ناحية أخرى يدخل في المزيد من التفصيلات عن النزعة التطورية. ويذهب مالينوفسكي إلى أن الظاهرة الثقافية يمكن أن تجد مكانها داخل مجتمع ما؛ إما عن طريق الابتكار أو الانتشار وافدةً من مجتمع آخر. ويعتمد اطراد بقاء الظاهرة على تأثيرها على ملاءمة وصلاحية الثقافة، أو على ما تنطوي عليه من «قيمة البقاء». ويولي مالينوفسكي أهمية كبرى للانتشار diffusion في هذا السياق. وحيث إن الظواهر الثقافية يمكنها — على عكس الجينات — أن تنتقل من فرد إلى آخر، أو من مجتمع إلى آخر؛ فإن الحروب — حسبما يرى مالينوفسكي — ليست ضرورية من أجل اطراد عملية التطور الثقافي. كذلك فإن المجتمع الآخذ في التحلل يمكنه إما أن يدخل تحت سلطان مجتمع أكثرَ فعاليةً وكفاءة، أو أن يتبنى مؤسسات الثقافة الأرقى. وسوف تؤدي عملية الانتخاب هذه إلى تولُّد قدر أكبر من الكفاءة وخلق ظروف حياتية حسنة (مالينوفسكي، ١٩٤٤م).

ويمكن يقينًا المؤالفةُ بين النزعة الوظيفية والتطورية في مركب واحد طالما وأن نظرية الانتخاب تمثل رابطة ممكنة بين وظيفة أي مؤسسة ثقافية وأصلِها الذي نشأت عنه. ويبين واضحًا أن المؤسسة الوظيفية سوف تتغلب على المؤسسة الأقل كفاءةً أثناء عملية الانتخاب الثقافي (دور، ١٩٦١م). وإذا وضعنا هيمنة الفكر الوظيفي في الاعتبار، ليس لنا أن ندهَش لعودة ظهور النزعة التطورية في صورة ميلاد جديد حوالي ١٩٥٠م.

## (٤) التطورية الجديدة

يفيد اسم التطورية الجديدة ضمنًا معنًى أن ثمة شيئًا جديدًا، وهو ما قد يكون خادعًا إلى حد ما. ورفض بعض التطوريين الجدد هذا المصطلح وأطلقوا على علمهم اسم «التطورية القديمة الواضحة». وهكذا كانت هي! (ساهلين وسيرفيس، ١٩٦٠م، ص٤). والمعروف أن تراث هذا الفكر، ابتداءً من سبنسر وحتى تايلور، استمر دون إضافة الكثير من الفكر الجديد. وركز التطوريون الجدد اهتمامهم على وصف تطور المجتمعات عبر عدد من المراحل. وأوضحوا أوجه التماثل بين العمليات التطورية المتوازية، مع الكشف عن قاعدة مشتركة لاتجاه التطور. ونلحظ أن أحد الفوارق المهمة التي تختلف عن النزعة التطورية للقرن التاسع عشر هو أن قوانين الوراثة البيولوجية باتت معروفة للجميع؛ ومن ثم ليس لأحد أن يستمر في الخلط بين الوراثة الجينية والاجتماعية، كما أصبح هناك خط فاصل يمايز بوضوح بين التطور العرقي والتطور الاجتماعي، ولم تعد ثمة نظرياتٌ عرقية، كما أضحت التطورية الاجتماعية القديمة مرفوضة.

فإذا كانت الوراثة الجينية تنتقل فقط من الأبوين إلى الأبناء، فإن التراث الثقافي ينتقل في كل الاتجاهات حتى بين شعوب لا علاقة بينهم. لذلك رأى التطوريون الجدد أن الانتشار لا أهمية له، ورأوا أن ثقافةً ما يمكن أن تندثر دون أن يندثر الشعب الحامل لهذه الثقافة. معنى هذا بعبارة أخرى أن التطور الثقافي على عكس التطور الجيني ليس رهن ميلاد ووفاة الأفراد (تشايلد، ١٩٥١م).

ويمثل التلاقي convergence أحد النتائج المهمة للانتشار؛ هذا بينما كان التباعد divergence سمة التطور الاجتماعي في المجتمعات البدائية فيما قبل التاريخ؛ إذ حاولت كل قبيلة على حِدَةٍ التكيفَ بطريقتها الخاصة المميزة مع بيئتها. ولكن الاتصالات في المجتمع الحديث لها فعاليتها الشديدة؛ بحيث إن الانتشار له دور مهم ورئيسي. وتتحرك جميع الثقافات في اتجاه واحد؛ لأن الابتكارات النافعة تنتشر من مجتمع إلى آخر، ومن ثم يحدث التلاقي (هاردنج، ١٩٦٠م؛ ميد، ١٩٦٤م).

ورأى التطوريون الجدد أن من المهم الكشف عن قانون عام شامل يصور لنا اتجاه التطور:

«لكي يكون المرء تطوريًّا يتعين عليه أن يحدد اتجاهًا للتطور ...»

(بارسونز، ١٩٦٦م، ص١٠٩)

وظهرت اتجاهات كثيرة تحدثنا عن ماهية هذا الاتجاه. وذهب تشايلد إلى أن التطور الثقافي سار في نفس اتجاه التطور البيولوجي، بل وأضحى في الواقع بديلًا عنه. وذكر على سبيل المثال أننا نرتدي معطفًا من الفرو حين يبرُد الجو؛ بدلًا من أن ينبُت فروٌ لنا؛ كما هو الحال بالنسبة للحيوانات. وسبق لسبنسر أن وصف اتجاه التطور بأنه حالة من التعقد والتكامل المطرد. ولا تزال هذه الفكرة تجد أنصارًا كثيرين لها بين التطوريين الجد (كامبل، ١٩٦٥م؛ إيدر، ١٩٧٦م).

ورأى ليزلي هوايت (١٩٤٩م) أن التكامل والدمج يعني سيطرة سياسية قوية ووحداتٍ سياسيةً أكبر، يتزايد حجمها دائمًا وأبدًا. ولم يكن هذا التكامل هدفًا في ذاته بل وسيلة نحو الهدف الحقيقي للتطور؛ ألَا وهو استخدام الطاقة بأكبر قدر ممكن وعلى نحو أكثر كفاءة. ودافع هوايت بلغة الديناميكا الحرارية عن وجهة النظر القائلة بأن استغلال الطاقة هو المقياس الكلي الشامل للتطور الثقافي. وعبَّر عن هذا بالصيغة التالية:

طاقة × تقانة ⟵ ثقافة

ووصف تالكوت بارسونز (١٩٦٦م) وآخرون خاصية اتجاه التطور بأنها تراكم معرفي مطرد الزيادة دائمًا وأبدًا، وتحسُّن مستمر في قدرة البشر على التكيف (ساهلينز، ١٩٦٠م؛ كابلان دي، ١٩٦٠م؛ وبارسونز، ١٩٦٦م). وأورد ييهودي كوهن Yehudi Cohen (١٩٧٤م) قائمة بالعديد من المعايير التي يلخصها في عبارة محاولات الإنسان لتحرير نفسه من قيود الموئل. وعرَّف عالم الحيوان ألفريد إمرسون التطور الثقافي بأنه الاتزان الحيوي (التنظيم الذاتي)، وانتقده آخرون بسبب استخدامه لهذا المفهوم على نحو كلي شامل وغير محدد ومثقَل بأحكام القيمة (إمرسون، ١٩٦٥م). ونجد التعريف الجامع المانع لاتجاه التطور في كتابات مارجريت ميد (١٩٦٤م، ص١٦١م):

«إن الاتجاهية أو تحديد الاتجاه في أي فترة بذاتها تأتي محصِّلة الوضع التنافسي للابتكارات الثقافية لأنماط مختلفة والوضع التنافسي للمجتمعات الملتزمة بها.

وإن ناتج كلٍّ من هذا التنافس بقدر ما ينطوي على تحوُّل لا رجعة عنه (مثال ذلك في حالة تدمير الموارد الطبيعية أو ابتكار يُلغي ابتكارًا قديمًا ويتفوق عليه) يحدد مسار الاتجاه.»

وهذا حشو فارغ تمامًا من المعنى حتى إن المرء لا يسعه إلا أن يتساءل في دهشة كيف تسنى للتطوريين الجدد الالتزامُ بزعمهم أن التطور يتخذ اتجاهًا قابلًا للتحديد!

والشيء اللافت للنظر أن غالبية التطوريين الجدد استنفدوا في دراستهم لمسار واتجاه التطور طاقةً تفوق كثيرًا ما استنفدوا من أجله دراسة الآليات الأساسية للتطور. وقنع أغلبهم بتكرار ثلاثة عناصر تضمنتها القاعدة العامة عند داروين: التباين والانتخاب والتكاثر، دون الدخول في التفاصيل. وإن ما يثير الدهشة بوجه خاص اهتمامُهم الضئيل بعملية الانتخاب. ونحن لا نكاد نجد واحدًا منهم حريصًا على بيان المعايير التي حددت أي القسمات دعمها الانتخاب الثقافي، وأيها تم التخلص منها. واكتفوا بالمعيار العام: قيمة البقاء، وظل الحشو الزائد سائدًا. ونلحظ أنهم بسبب انتفاء معيار الانتخاب فقدوا كل حُجة توضح لماذا يتعين على التطور أن يتخذ المسار المزعوم.

وظهر أيضًا قدر من الخلط والاضطراب بشأن بيان ماهية وحدة الانتخاب؛ هل الأعراف الاجتماعية هي ما يجري انتخابها أم الناس الحاملون لها؟ أم أن المجتمعات على بكرة أبيها هي موضوع عمليات الانتخاب؟ أخفق بعض المفكرين في تحديد أي وحدة من وحدات الانتخاب تمامًا. واستخدم الكثيرون كلمة ابتكار (تشايلد، ١٩٣٦م؛ ١٩٥١م). وكانت لدى إمرسون (١٩٥٦م؛ ١٩٦٥م) فكرة تقضي بأن الرموز تناظر في التطور الثقافي الجيناتِ في التطور البيولوجي. وذكر بارسونز (١٩٦٦م) عديدًا من وحدات الانتخاب المحتملة. وعرضت ميد القائمة الأكثر اكتمالًا بوحدات الانتخاب الممكنة:

«سمة واحدة، مجموعة متكاملة من السمات، بنية كاملة، مرحلة من التعقد في استخدام الطاقة، نمط من التنظيم الاجتماعي.»

(ميد، ١٩٦٤م)

وقدم عدد قليل من العلماء عرضًا تفصيليًّا معقولًا لعمليات الانتخاب المحتملة (موردوك، ١٩٥٦م؛ كابلان دي، ١٩٦٠م؛ بارسونز، ١٩٦٦م). ونجد القائمة الأكثر شمولًا

لآليات الانتخاب في مقال يأتي ذكره مرارًا كثيرة لعالم النفس الاجتماعي دونالد كامبل (١٩٦٦م):

> «البقاء الانتخابي لتنظيمات اجتماعية كاملة. والانتشار أو الاستعارة على أساس الانتخاب بين الفرق الاجتماعية، والشيوع الانتخابي لتباينات وقتية عابرة، والمحاكاة الانتخابية للتباينات فيما بين الأفراد، والارتقاء الانتخابي إلى مستوى القيادة والأدوار التعليمية، والانتخاب العقلاني الرشيد.»

وذهب فلاسفة عديدون إلى أن المعارف العلمية البشرية تتطور على أساس الانتخاب من بين الفروض العلمية (كون، ١٩٦٢م؛ بوبر، ١٩٧٢م؛ وتولمين، ١٩٧٢م؛ هول Hull، ١٩٨٨م).

واستحدث عالم الاجتماع الألماني كلاوس إيدير Klaus Eder نموذجًا نجد فيه عملية انتخاب الهياكل المعرفية دون المعرفة المجردة هي الحاكمة لعملية التطور الثقافي. وتمثل هنا عملية الهيكلة المعنوية للسلوك التفاعلي عند الإنسان، ومنظومات التأويلات الدينية، والهيكلة الرمزية للعالم الاجتماعي؛ عناصرَ مهمةً في النظرة إلى العالم، والتي يرتكز عليها الهيكل الاجتماعي. ويرى إيدير أن ما يحكم التطور الاجتماعي هو الطفرات في هذا الهيكل المعرفي والمكافأة الانتخابية العائدة عن هذه الابتكارات المعنوية التي تحسِّن من قدرة المجتمع على حل المشكلات، ومن ثم تدعم قدرته على صون نفسه واطراد بقائه. وتفيد نظرية إيدير أن أهم العوامل تتمثل في التكيف مع الأوضاع الإيكولوجية والظروف الداخلية الأخرى. ولكنه يولي أهمية ضئيلة للعوامل الخارجية مثل الاتصال بالمجتمعات الأخرى (إيدير، ١٩٧٦م).

ويتمثل النقد الرئيسي ضد النزعة التطورية في القرن التاسع عشر في أنها لم تمايز بين التطور والتقدم، وكانت النظريات في الغالب الأعم نظرياتٍ غائية، وثمة كلمة أخرى استخدمها كثيرًا النقاد في نقدهم للنزعة التطورية؛ وهي الخطية الأحادية unilinearity، وتشير هذه العبارة إلى فكرةٍ مؤداها أن جميع المجتمعات مرت عبر سلسلة خطية واحدة من مراحل التطور. ويعني هذا بعبارة أخرى حتمية كونية ومفهوم المسارات التطورية المتوازية. وكان الشغل الشاغل للتطوريين الجدد في القرن العشرين هو التصدي لهذا النقد عن طريق الزعم بأن نظرياتهم متعددة الخطوط multilinear. وأكدوا وجود فوارق كلية بين المجتمعات المختلفة ناجمة عن اختلاف البيئات وظروف الحياة. بيد أن زعمهم بشأن الخطية المتعددة multilinearity بدا خاطئًا في التعبير إلى حد ما؛ نظرًا لأنهم ظلوا على

تصورهم بأن ثمة مقياسًا خطيًّا لقياس مستوى التطور (انظر: ستيوارت ١٩٥٥م في مناقشته لهذه المفاهيم).

وفي عام ١٩٦٠م شهدت النظرية التطورية انقسامًا ثنائيًّا جديدًا: التطور النوعي أو الخاص المحدد مقابل التطور العام، ويشير التطور النوعي إلى تكيف نوع أو مجتمع ما مع الأوضاع المحلية للحياة أو مع موطن ملائم بذاته. ولكن التطور العام يعني قدرة عامة على التكيف حسنة الإمكانيات. ومن ثم فإن نوعًا أو مجتمعًا ما لديه قدرة تكيفية عالية يمكنه أن يتفوق في المنافسة على مجتمع أو نوع متكيف تكيفًا خاصًّا محددًا خاصة حين تكون المنافسة داخل بيئة متغيرة. ونجد في حالات أخرى أن النوع أو المجتمع ذا القدرة التكيفية الخاصة المحددة يمكنه البقاء في بيئة استيطانية بذاتها (ساهلين وسيرفيس، ١٩٦٠م). وبدا أن هذا الانقسام الثنائي حسم الاضطراب الذي كان سائدًا؛ حيث التطور العادي أحادي الخط؛ بينما التطور الخاص المحدد متعدد الخطوط (هوايت، ١٩٦٠م).

ولجأ الباحثون إلى التطورية الجديدة أساسًا من أجل تفسير الفوارق بين البلدان الصناعية والبلدان النامية، وكذا بين الماضي والحاضر. وانصبَّ الحديث بشكل رئيسي على المبادئ الأساسية، ونادرًا ما تطرَّق إلى التاريخ التطوري لثقافات محددة أو لوقائع تاريخية بذاتها. واقتصرت الطاقة التفسيرية للنظريات عادةً على ما هو جليٌّ واضح: إن ابتكاراتٍ معينةً تنتشر لأنها نافعة، بينما الابتكارات غير النافعة مآلها النسيان.

ونلحظ أن علماء الاجتماع المعاصرين حريصون غالبًا على أن ينأوا بأنفسهم بعيدًا عن التطورية الاجتماعية. ولكن لا يزال الفكر التطوري — على الرغم من كل هذا — هو السائد في كثير من مجالات البحث في العلوم الاجتماعية، ولا تزال النظريات التطورية تجد سبيلها إلى النشر (مثال ذلك جرابر آر بي، ١٩٩٥م).

## (٥) النزعة الانتشارية Diffusionism

تمثل النزعة الانتشارية تراثًا بحثيًّا آخر اعتبره الباحثون على مدى سنوات طويلة بديلًا عن النزعة التطورية. ويركز هذا التراث البحثي على الانتشار دون الابتكار، ويرى في الانتشار تفسيرًا للتغير الاجتماعي. وإذا شئنا الدقة نجد أن التصوير الانتشاري يتضمن العناصر الثلاثة ذاتها التي تنبني عليها النزعة التطورية: الابتكار والانتخاب والتكاثر،

ولكن منظورًا إليها من زاوية أخرى. والفارق بين إطارَي الفكر في النزعتين أن الانتشار يركز على البعد المكاني للتكاثر؛ بمعنى الانتشار الجغرافي للظاهرة، هذا بينما تركز النزعة التطورية على البعد الزمني للتكاثر؛ بمعنى اطراد وجود الظاهرة وبقائها في حالة جيدة. ويعتبر الانتشاريون الابتكار حدثًا نادرًا وفريدًا، بينما يقر التطوريون بإمكانية حدوث الابتكار نفسه مراتٍ عديدةً في أماكن مختلفة مستقلة عن بعضها. ولم يناقش الانتشاريون إلا نادرًا مفهومَ الانتخاب تحت هذا الاسم، على الرغم من أنهم تناولوا كثيرًا مفاهيم مثل عوائق الانتشار أو قابلية تلقِّي أفكار جديدة (أورمرود، ١٩٩٢م). ويعتبر كثيرون من الانتشاريين أنفسهم معارضين للنزعة التطورية دون أن يدركوا أن الفارق بين النموذجين فارق كمي وليس كيفيًّا.

ويعتبر عالم الاجتماع الفرنسي جابرييل تارد أول العظام بين العلماء الانتشاريين. لم ينكر نظرية الانتخاب الطبيعي، ولكنه رأى أن هذه النظرية تعميم كامل أوليناه أهميةً أكبر مما يمكن أن تبرره طاقته التفسيرية؛ علاوةً على أن الوقائع العشوائية لها دور أهم مما يظنه التطوريون (تارد، ١٨٩٠م؛ ١٩٠٢م). ولم يكن تارد مؤمنًا بالحتمية على الرغم من إقراره لأهمية التقدم؛ إذ يرى أن التقدم ليس حتميًّا. ونلحظ أن التقليد هو الكلمة المفتاح في نظرية تارد. وتنتشر الابتكارات من شعب إلى آخر عبر التقليد. ومايَز بين نوعين من الابتكارات: تراكمية وبديلة. ويعني بالابتكارات البديلة الأفكارَ والأعراف التي لا يمكن أن تنتشر دون أن تحل بديلًا عن فكرة أو عرف آخر. وتسلل الانتخاب عبر هذا المفهوم إلى نظرية تارد تحت اسم التعارض؛ ذلك أن التعارض بين الابتكارات البديلة يمكن أن يأخذ صورة حرب أو منافسة أو حوار (تارد، ١٨٩٠م؛ ١٨٩٨م).

داعية آخر من الدعاة الأوائل للنزعة الانتشارية هو عالم الأنثروبولوجيا الأمريكي فرانز باوس. والمعروف أن باوس هو أول من بدأ النقاش لبيان ما إذا كانت أوجه التماثل بين الثقافات المتباعدة مرجعها إلى الانتشار أم إلى ابتكارات مستقلة. وانتقد باوس التطوريين؛ لأنهم أوْلَوا التطور المتوازي أهمية كبيرة جدًّا؛ حيث افترضوا أن الظاهرة ذاتها ظهرت مستقلة في أماكن مختلفة. ويعتبِر الباحثون عادةً باوس أعظم مناهضي النزعة التطورية. ولكن الجدير بالذكر أنه رفض الأساس النظري للنزعة التطورية. وعارض باوس التعميمات الكبرى، وأكد على أن بالإمكان تفسير أوجه التماثل بين ثقافتين في ضوء الانتشار أو التطور المتوازي، وأن من المستحيل التمييز بين هذين الاحتمالين دون بحث وتمحيص دقيقين (هاريس Harris، ١٩٦٩م، ص٢٥٩، ٢٩١). وقدم في مناقشاته أمثلة

على كلٍّ من الانتشار والابتكار الموازي. ويوضح لنا الاقتباس التالي أنه يقر بالفعل بأن العمليتين تحكمهما عملية الانتخاب ذاتها:

«عندما يستحدث العقل البشري فكرة ما، أو عندما يستعير الفكرة ذاتها، لنا أن نفترض بأنها تطورت أو صادفت قبولًا؛ لأنها تنسجم مع تنظيم العقل البشري، هذا وإلا ما كان بالإمكان تطويرها أو قَبولها. وكلما اتسع نطاق انتشار فكرة ما، سواء أصيلة أم مستعارة، كانت أكثر تطابقًا وانسجامًا مع القوانين الحاكمة لأنشطة العقل البشري. وسوف يزودنا التحليل التاريخي بالبيانات الخاصة بنمو الأفكار بين أناس مختلفين. كذلك فإن مقارنة عمليات نموها سوف تزودنا بالمعارف اللازمة عن القوانين الحاكمة لتطور وانتخاب الأفكار.»

(باوس، ١٨٩٨م، الاقتباس عن ستوكنج Stocking، ١٩٧٤م)

وعمد الانتشاريون اللاحقون إلى وصف الخاصيات المميزة ذات الأهمية لابتكار ما؛ بحيث تجعله ينتشر أو لا ينتشر. ويعرض أفرين روجرز الخاصيات التالية لابتكار ما، والتي يراها مهمة: فائدة كلٍّ من البدائل، والملاءمة مع الهياكل القائمة، والتعقد، وإمكانية التجريب، وإمكانية الملاحظة. ولكن روجرز لا يفتأ يكرر مرارًا أن الخاصيات المدركة، وليست الخاصيات الموضوعية للابتكار، هي المهمة (روجرز، إي. إم. ١٩٨٣م). وإنه بتأكيده هذا يجعل محور التحكم مَنوطًا بالطرف المحتمل له أن يتبنى ابتكارًا جديدًا دون الابتكار ذاته الفاقد للحياة. وها هنا يكمن البرنامج الخفي للنزاع بين الانتشاريين والتطوريين؛ ذلك أن الانتشاريين يريدون تأكيد نظرة إلى العالم محورها الإنسان؛ حيث العالم تحكمه قرارات واعية لأشخاص ذوي إرادة حرة. هذا بينما نموذج النزعة التطورية التي لا تعتمد على محورية الإنسان يعزو قدرًا كبيرًا من التحكم للمصادفة، وغالبًا ما يعزوه إلى آثار غير مدرَكة مسبَّقًا وإلى آليات عفوية.

وإن أوضح فارق بين النزعة الانتشارية والنزعة التطورية هو أن الانتشارية تمثل أولًا وقبل كل شيء تقليدًا يركز على دراسة الحالة الفردية؛ ذلك أنها تركز على دراسات بعينها لظواهر محددة الإطار، وتحاول رسم خارطة للتوزيع الجغرافي لعرف بذاته أو تقانة بعينها، واكتشاف موطن النشأة الأولى وكيفية الانتشار. ويرفض الانتشاريون التعميمات الكبرى، ويؤمنون بالوقائع التي تحدث مصادفةً أكثر من إيمانهم بالقوانين الكلية. ولكن

النزعة التطورية على العكس من ذلك؛ فهي علم معنيٌّ بصياغة القوانين ونادرًا ما يعكف على دراسة تفاصيل بذاتها (هاريس، ١٩٦٩م).

ويمكن لنا أيضًا أن نصور الفارق بين تقليد البحث في كلٍّ من المدرستين بأنه فارق بين مجاز كيميائي-فيزيائي ومجاز بيولوجي. ذلك أن الانتشار أشبه بعملية تمتزج خلالها جزيئاتٌ مختلفة نتيجةَ حركاتها العشوائية. واستخدم الانتشاريون الحركة العشوائية للجزيئات بوصفها صورةً مجازية لانتشار الأعراف داخل المجتمع، وأكدوا بذلك على أهمية العشوائية. وطبيعي أن يجذب هذا التعبير المجازي انتباه العلماء تجاه البعد المكاني والسرعة التي تنتشر بها الأعراف جغرافيًّا، وكذلك تجاه العوائق التي تعيق هذا الانتشار. ويشمل المجاز الجانب الحركي فقط دون الابتكار أو الانتخاب أو التكاثر؛ إذ إن هذه الجوانب الثلاثة الأخيرة تخص المجاز البيولوجي الذي ترتكز عليه النزعة التطورية الاجتماعية. وتركز النزعة التطورية على بُعد الزمان، وترى أن من الأهمية بمكانٍ ملاحظةَ أن البعد الزمني غير قابل لأن يعكس اتجاهه. والملاحظ أنه بسبب عدم قابلية عكس الاتجاه تركَّز انتباه التطوريين على اتجاه التطور. وهكذا أصبحت النزعة التطورية فلسفة حتمية عن التقدم.

وجدير بالملاحظة أن الصيغة الأكثر تطرفًا للنزعة الانتشارية مبنية على مفهوم وجود مراكز ثقافية قليلة، تظهر فيها الابتكارات كمعجزات ثم تنتشر من المركز في دوائر متحدة المركز. ونبع هذا الخط الفكري أساسًا من خلال دوائرَ دينية كرد فعل ضد النزعة التطورية الملحدة، وأيضًا كمحاولة لجعل العلم متناغمًا مع القصة المسيحية عن الخلق (هاريس، ١٩٦٩م).

وكم هو عسيرٌ الزعمُ بأن النزعة التطورية الباكرة تمثل مدرسةً نظرية؛ ذلك لأنها ظهرت أولًا وقبل كل شيء ردَّ فعل ضد عمليات التنظير المفرطة من جانب التطوريين. ونجد أكثر من ذلك أن هناك من وصف النزعة الانتشارية بأنها لا مبدئية (هاريس، ١٩٦٩م).

والملاحظ أن دراسات كثيرة عن الانتشار ظهرت مستقلة عن بعضها في كثير من دوائر البحث المختلفة، وظهرت جميعها خلال القرن العشرين، وكانت في الأساس دراسات تنصب على حالات فردية، وهي كثيرة جدًّا بحيث يتعذر ذكرها هنا (انظر: كانز وآخرين، ١٩٦٣م؛ روجرز إي. إم. ١٩٨٣م). ويدرس غالبية الانتشاريين الابتكارات فقط، والتي يقال إنها نافعة؛ مما قد يجعلهم يُغفلون معايير الانتخاب (روجرز إي. إم. ١٩٨٣م).

وحدث، بين الحين والآخر، أنِ اقترنت الدراسات عن الانتشار بالتفكير الدارويني، وهو ما يتمثل في علم اللغة (جرينبرج، ١٩٥٩م). وقد يبدو من غير المنطقي تطبيق نظرية الانتخاب على علم اللغة؛ نظرًا لأنه من الصعوبة بمكان يقينًا على علماء اللغة تفسيرُ لماذا كلمة مرادفة أو طريقة نطق كلمة تنتشر على حساب أخرى؛ إذا كانتا متكافئتين مبدئيًّا من حيث إمكانية الاستعمال. ويفترض جيرارد وآخرون (١٩٥٦م) أن معايير الانتخاب تقضي بأن تكون الكلمة بالضرورة سهلة النطق ويسيرة الفهم.

ودافَع عالم الجغرافيا ريتشارد أورمرود Richard Ormrod عن تبنِّي مفهومَي التكيف والانتخاب في الدراسات عن الانتشار. ويرى أن الابتكار الذي ينتشر ينتخبه أفراد تقديريون، وهم الذين يقررون ما إذا كانوا يتبنَّون الابتكار أم لا. ويذهب أورمرود إلى ملاءمة وصلاحية ابتكار ما رهنَ ظروف وأوضاع كلية، وأن ما هو صالح في مكان ما قد لا يكون كذلك في موقع آخر. ومن ثم غالبًا ما تطرأ تعديلات على الابتكارات بهدف ملاءمتها مع الظروف المحلية (أورمرود، ١٩٩٢م).

وجدير بالذكر أن النظريات الانتشارية الأحدث عهدًا خرجت بصورة أو بأخرى عن التقليد المعنيِّ فقط بدراسة الحالة الفردية، واستحدثت نزعة شكلية رياضية تفصيلية تمكِّن الباحث من وصف سرعة انتشار الابتكارات في المجتمع (هامبلين وآخرون، ١٩٧٣م؛ فالنت، ١٩٩٣م). ونذكر بهذه المناسبة أن علماء البيولوجيا الاجتماعية أنتجوا نماذج رياضية مشابِهة تمامًا عن الانتشار الثقافي (أيوكي وآخرون، ١٩٩٦م). ولكن لا تزال المدرستان تتطوران في خطين متوازيين دون أن ترجع إحداهما إلى الأخرى.

### (٦) البيولوجيا الاجتماعية Sociobiology

في مطلع العَقد السابع من القرن العشرين شهدت ساحة البيولوجيا منظورًا جديدًا فيما يتعلق بتفسير السلوك الاجتماعي للحيوانات والبشر على أساس العوامل التطورية والجينية والإيكولوجية. ونجد المؤلف الرئيسي المعبر عن هذا المنظور الجديد هو كتاب شهير ومثير للجدل، ألَّفه إي أو ويلسون بعنوان «البيولوجيا الاجتماعية» (١٩٧٥م)، والذي اتخذ لهذا المبحث العلمي اسمه، وحدد معناه ومجاله. أثار كتاب ويلسون نقدًا شرسًا من جانب علماء الاجتماعي (انظر على سبيل المثال: ساهلينز Sahlins، ١٩٧٦م). ويبدو أن النزاع بين النظرة البيولوجية والنظرة الإنسانية إلى الطبيعة البشرية أمر لا سبيل إلى حسمه؛ ومن ثم لا يزال الجدل الساخن دائرًا حتى اليوم وبعد مرور عشرين عامًا. وكان طبيعيًّا، كما

هو واضح، أن يفكر علماء السلوك المقارن ethologist وعلماء البيولوجيا الاجتماعية في العلاقة بين الوراثة الجينية والثقافية، وقد أضاف باحثون عديدون — كل منهم مستقلًّا عن الآخر — النقاشَ إلى المنظور البيولوجي الاجتماعي والتطوري، دون علم أحدهم في الغالب الأعم بالدراسات السابقة عن هذا الموضوع.

وورد بإيجاز ذكر إمكانية الانتخاب على أساس الوراثة الثقافية في كتاب واحد من مؤسسي علم السلوك المقارن ethology، وهو كونراد لورنز Konrad Lorenz، (١٩٦٣م)، كما ورد أيضًا في كتاب ويلسون «البيولوجيا الاجتماعية» (١٩٧٥م). ويذكر ويلسون في كتاب تالٍ (١٩٧٨م) الفارق المهم بين التطور الوراثي (الجيني) والتطور الثقافي، وأن الثاني يتسق مع نظرة لامارك؛ ومن ثم فهو أسرع كثيرًا من الأول.

وحدد الآثاريُّ فريدريك دن Frederick Dunn في عام ١٩٧٠م معنى الابتكار والنقل والتكيف في حدود الرجوع صراحةً إلى التماثل مع النظرية التطورية الداروينية، وإنْ تجنَّب أي حديث عن الانتخاب الثقافي. ويبدو واضحًا أنه أراد بذلك تحاشيَ أية علاقة قد تربطه بالداروينية الاجتماعية والنزعة التطورية social darwinism وevolutionism؛ إذ رأى من الضروري أن ينأى بنفسه عنهما:

> «على الرغم من أوجه التماثل العديدة التي حددها باحثون بين المفاهيم التطورية البيولوجية والتطور الثقافي، إلا أن القارئ سوف يرى حسب تقديره أنها من نوع مغاير عن تلك التماثلات التي سبق لها أن ألحقت «بالتطور الثقافي» سمعةً سيئة (...) وإنني أتجنب بوجه خاص أي شيء يوحي بأن ثمة ميولًا حتمية وضرورية تجاه زيادة التعقد و«تحسن» السمات والتراكمات الثقافية مع مرور الزمن.»
>
> (دن، ١٩٧٠م)

وفي عام ١٩٦٨م نشر عالم الأنثروبولوجيا والسلوك المقارن إف تي كلوك F. T. Cloak مسوَّدة مبدئية عن نظرية تطورية ثقافية وثيقة الارتباط بالنظرية الوراثية (الجينية). ويتصور هنا أن الثقافة تنتقل في صورة وحدات معلومات صغيرة ومستقلة وتخضع للانتخاب. وقدم في مقالٍ تالٍ لذلك (١٩٧٥م) تفسيرًا للتمايز بين التعليمات الثقافية cultural instructions، والثقافة المادية التي تظهر بناءً على هذه التعليمات على نحو يماثل بين النمط الوراثي genotype والنمط الظاهري phenotype في البيولوجيا.

وأوضح أيضًا إمكانية الصراع بين التعليمات الثقافية وحامليها؛ إذ قارن الظاهرة هنا بالطفيلي أو الفيروس.

ونشر عالم النفس رايموند كاتل Reymond Cattell كتابًا في عام ١٩٧٢م، حاول فيه بناء أخلاق على أساس علمي تطوري، وأكد على الانتخاب الثقافي للجماعة باعتباره آليةً يطور الإنسان من خلالها التعاونَ والغيرية والسلوك الأخلاقي. واعتقد أن هذه الآلية جديرة بأن تحظى بالتطوير والارتقاء، وتخيل أن بالإمكان عمل تجارب ثقافية اجتماعية عملاقة تحقيقًا لهذا الغرض. وحاول من خلال دراسته هذه أن يصوغ تطورًا ثقافيًّا على مثال فلسفة تحسين النسل.

وانعقدت عام ١٩٧١م ندوة عن التطور البشري، واقترح في هذه الندوة عالم البيولوجيا سي جي باجيما C. J. Bajema نموذجًا بسيطًا للتفاعل بين الوراثة الجينية والثقافية. وتصور هذه العملية على أنها تفاعُل تعاضدي synergistic interaction؛ حيث يجري وفقًا لهذا التصور تحديدُ الجانب الثقافي من العملية.

> «يحدث التكيف الثقافي مع البيئة عن طريق النقل الفارق Differential transmission للأفكار، والذي يؤثر على الكيفية التي يدرك بها البشر بيئتهم وكيفية التفاعل معها؛ مما يؤثر في أنماط البقاء والتفاعل داخل التجمعات البشرية وفيما بينها.»
>
> (باجيما، ١٩٧٢م)

ويعرض عالم الأنثروبولوجيا أيوجين رويل Eugene Ruhle في اجتماع آخر عام ١٩٧١م وصفًا أكثر تفصيلًا إلى حد ما لآليات الانتخاب الثقافي. أكد رويل الانتخاب النفسي خلال «صراع الفرد من أجل الإشباع». ويبدو أنه استوحى إلى حد كبير وصْفه لآليات الانتخاب من مقال كتبه دونالد كامبل عام ١٩٦٥م، على الرغم من أنه ينكر إمكانية الانتخاب الثقافي الجماعي (رويل، ١٩٧٣م).

ويعتبر لويجي كافالي سفورزا Luigi Cavalli-Sforza من أوائل علماء البيولوجيا الذين تبنَّوا فكرة الانتخاب الثقافي. وقدم خلال مؤتمر انعقد عام ١٩٧٠م نظرية عن الانتخاب الثقافي ترتكز على حقيقة أن بعض الأفكار تكون بالفعل أكثر قَبولًا من غيرها (كافالي-سفورزا، ١٩٧١م). ويبدو واضحًا من هذا النشر أن كافالي سفورزا كان يجهل تمامًا الدراساتِ السابقة عن هذا الموضوع، على الرغم من توفر قدر من المعارف لديه عن الأنثروبولوجيا. وتتمثل إشارته الوحيدة إلى الانتخاب الثقافي في حديثه عن زميله

كينيث ماذير Kenneth Mather الذي ذكر الانتخاب الجماعي القائم على الوراثة الاجتماعية في كتاب له عن علم الوراثة البشرية. ولم يذكر ماذير من أين أتى بفكرته هذه. وحيث إن كلًّا من كافالي-سفورزا وماذير لم يكشفا في ذلك الوقت عن أية دراية بنظرية التطور الثقافي في العلوم الاجتماعية، يصبح لزامًا أن نفترض أنهما ابتكرا بنفسَيهما القسط الأكبر من هذه النظرية. ولعل الشيء المثير للانتباه أن المقال سالف الذكر الذي كتبه كافالي-سفورزا يشتمل على مناقشة للصعوبة في حسمِ ما إذا كانت فكرة ما تظهر في أماكن كثيرة مختلفة قد ذاعت عن طريق الانتشار أم أنها وليدة ابتكار متعدد ومستقل في آنٍ واحد.

وأصدر كافالي-سفورزا بعد ذلك، وبالاشتراك مع زميله ماركوس فيلدمان Marcus Feldman، عديدًا من المقالات القيِّمة عن الانتخاب الثقافي، والتي كان لها أثرها. وأشارا في عام ١٩٧٣م إلى تطبيق نظرية الانتخاب في مجال علم اللسانيات (جيرارد وآخرون ١٩٥٦م). مع حديث موجز عن النظرية في معرض مناقشة لعلم تحسين النسل (موتولسكي Motulsky، ١٩٦٨م). ولم يحدث إلا عام ١٩٨١م أن أشارا إلى إصدارات أكثر أهميةً مثل إصدارات وايت White (١٩٥٩م) وكامبل (١٩٦٥م).

وكانت إصدارات كافالي-سفورزا وفيلدمان متأثرة بقوة بخلفيتهما العلمية عن علم تحسين النسل الذي هو أحد العلوم المضبوطة. ويتمثل عرضهما لنظرية الانتخاب أساسًا في صورة تقديم نماذج رياضية (كافالي-سفورزا وفيلدمان، ١٩٨١م).

ولا ريب في أن وصف النماذج في صورة صيغ رياضية موجزة أمر له مزاياه، وإن كان بمثابة عوائق جدية؛ ذلك أن ظواهر اجتماعية كثيرة هي أكثر تعقدًا وعدم انتظام مما يمكن أن تعبر عنه الصيغ الرياضية. هذا وتكشف عمليات العرض عن أن الأمثلة التي استشهد بها الباحثان إنما جرى اختيارها لتلائم النماذج الرياضية وليس العكس. وهكذا تصف غالبية النماذج عملية انتقال رأسية، أي من الآباء إلى الأبناء، دون أنواع انتقال أخرى. ونجد أيضًا تركيزًا معينًا على نماذج يعتمد فيها الانتخاب على من صدرت عنهم الفكرة، وليس على نوعية الفكرة ذاتها. وإن من المسلَّم به أن مثل هذه النماذج تلائم إلى حد ما وصْفَ التقسيم الطبقي الاجتماعي والحراك الاجتماعي.

## (٧) التفاعل بين الانتخاب الجيني والانتخاب الثقافي

أكد وليام دورهام William Durham في عام ١٩٧٦م أن التطور الجيني والتطور الثقافي بينهما تفاعل متبادل؛ ومن ثم ليس بالإمكان من حيث المبدأ تحليل كل منهما

على حِدَة باعتبارهما عمليتين مستقلتين. واتخذ اسمًا ملائمًا لعملية التفاعل بين هاتين العمليتين؛ وهو التطور الجيني/الثقافي المشترك genetic/cultural coevolution ولم يَرَ دورهام آنذاك أي صراع بين هذين النوعين من التطور، هذا على عكس مفكرين عديدين آخرين. ويرى حسب فهمه أن عمليتَي الانتخاب تتجهان معًا بشكل مباشر نحو الهدف ذاته: أقصى قدر ممكن من التكاثر للفرد ولأقرب الأقربين إليه. ويسمي علماء البيولوجيا هذا المعيار الصلاح الشامل. وواجه دورهام انتقادًا من جانب علماء الأنثروبولوجيا والبيولوجيا على حدٍّ سواء (رويل وآخرون، ١٩٧٧م). بيد أنه، وعلى الرغم من ذلك، تشبث بموقفه عامين كاملين (دورهام، ١٩٧٩م). ووافق أخيرًا على أن الصلاح الجيني والصلاح الثقافي مختلفان من حيث المبدأ، وإن احتفظ برأيه بأن هذين النوعين من الانتخاب يدعم أحدهما الآخر في أغلب الحالات، ونادرًا ما يتعارضان (دورهام، ١٩٨٢م؛ ١٩٩١م). وأهم آلية انتخاب في نظرية دورهام هي الخيارات الواعية المرتكزة على معايير، والتي يمكن بحد ذاتها أن تخضع للانتخاب الثقافي. وأكد التمايز بين وحدات المعلومات الثقافية المسماة الميمات. وبين السلوكيات الخاضعة لسيطرتها. وتشكل الجينات الميمات memes قناتين متوازيتين للمعلومات، كما وأن تفاعلهما المتبادل في نموذج دورهام تفاعل متماثل. ولكنه لسوء الحظ لم يمايز بوضوح بين النقل الانتخابي للميمات selective transmission والاستخدام الانتخابي لها (دورهام، ١٩٩١م). وسوف نناقش هذه المشكلة فيما بعد.

وإذا كان دورهام اعتبر الانتخاب الجيني والانتخاب الثقافي متعاضدين، فإن عالِمَين آخرَين هما روبرت بويد Robert Boyd وبيتر ريتشرسون Peter Richerson؛ (١٩٧٦م، ١٩٧٨م) أكَّدا على أن الصلاح الجيني والثقافي مفهومان مختلفان من حيث الأساس، وإذا كانا يشيران إلى اتجاه واحد فليس ذلك إلا توافقًا عرضيًّا. واستحدث بويد وريتشرسون نموذجًا نظريًّا للصراع بين هاتين العمليتين الانتخابيتين والنتائج المترتبة على هذا الصراع (١٩٧٨م).

وذهب كل من بويد وريتشرسون في مقال تالٍ (١٩٨٢م) إلى أن البشر لديهم استعداد جيني مسبَّق للتماثل الثقافي وللمحورية الإثنية، وأن هذه الخاصية تدعم الانتخاب الثقافي الجماعي. ومِن ثم يمكن لهذه الآلية أن تُفضي إلى التعاون والغيرية والولاء للجماعة. وهذه خصائص استُعصي تفسيرها عادةً من جانب علماء البيولوجيا الاجتماعية؛ لأن مبدأ داروين عن الانتخاب الطبيعي من المفترض أن يؤدي إلى نزعة أنانية. واقترح باحثون

آخرون كثيرون منذ ذلك الوقت نظريات مماثلة تفسر الغيرية على أساس آليات الانتخاب الثقافي (فيلدمان وكافالي-سفورزا وبيك Peck، ١٩٨٥م؛ وسيمون إتش Simon، ١٩٩٠م؛ وكامبل، ١٩٩١م؛ وأليسون، ١٩٩٢م).

وأخيرًا قدم بويد وريتشرسون في عام ١٩٨٥م مجموعة شاملة وكاملة من نماذج الانتخاب الثقافي والقائمة على أساس متين. ويعرض كتابهما أيضًا كيف أن الجينات التي تجعل الانتخاب الثقافي والنقل الثقافي أمرًا ممكنًا؛ يمكن أن تكون قد نشأت بدايةً مع تحليل للظروف التي تحدد ما إذا كان الانتخاب الثقافي سوف يزيد أو ينقص الصلاحَ الجيني (بويد وريتشرسون، ١٩٨٥م؛ انظر أيضًا: ريتشرسون وبويد، ١٩٨٩م).

وبينما يؤكد بويد وريتشرسون أن التطور الثقافي بإمكانه تجاوز التطور الجيني، فإن عالم البيولوجيا الاجتماعية إدوارد ويلسون وعالم الفيزياء شارلس لامسدين Charles Lumsden اتخذا نظرة مناقضة بشأن التطور المشترك للجين/الثقافة؛ إذ اعتقدا أن التطور الجيني يتحكم في التطور الثقافي. وتتمثل حجتهما الأساسية في أن الانتخاب الثقافي تحكمه خيارات الناس المحددة وراثيًّا (جينيًّا)، والمسماة «قوانين التخلق المتعاقب» epigenic rules، وذهبا في تصورهما إلى أن الجينات تتحكم في الثقافة مثل الكلب في مِقْوده (لامسدين وويلسون، ١٩٨١م). وليسمح لي القارئ أن أوضح هذا المبدأ المسمى مبدأ المقود leash principle بالمثال التالي: لنفترض أن مادة غذائية ما يمكن إعدادها بطريقتين مختلفتين أ، ب، وأن الطريقة أ هي الأكثر شيوعًا؛ لأنها الأفضل مذاقًا، ولكن الطريقة ب هي الأكثر فائدة من الناحية الصحية، نجد هنا أن التطور الجيني سوف يغير مذاق الناس بحيث يفضلون الطريقة ب، ومن ثم فإن الانتخاب الثقافي بناءً على ذلك سوف يسرع ويجعل من الطريقة ب الوصفة الأوسع انتشارًا.

ويعبر كتاب لامسدين وويلسون عن نزعة اختزالية بيولوجية مفرطة؛ ذلك لأنهما تصورا أن الجينات قادرة على التحكم في كل شيء تقريبًا عن طريق تعديل الخيارات البشرية. وتغدو الثقافة في مثل هذا النموذج غير ذات ضرورة. وثارت خلافات حادة بشأن كتابهما هذا. ونذكر من بين نقاط النقد الهامة أن نظريتهما تفتقد الدعم التجريبي، وعلى الرغم من أن لامسدين وويلسون أكدا أن البشر لديهم خيارات ولادية معينة، إلا أنهم لم يبرهنا على الإطلاق على وجود أي فوارق بين البشرية في الثقافات المختلفة بشأن هذه الخيارات (كلوننجر ويوكوياما Cloninger & Yokoyama، ١٩٨١م؛ لوين Lewin، ١٩٨١م؛ سميث ووارين Warren، ١٩٨٢م؛ لامسدين، ويلسون وآخرين، ١٩٨٢م؛ ألميدا

وآخرون Almeida، ١٩٨٤م؛ روجز إيه آر، ١٩٨٨م). ويواجه مبدأ المقود مشكلة تفسير السمات الثقافية التي تحدُّ من الصلاح الجيني genetic fitness. وقوبلت هذه الحجة ببناء نموذج للانتقال الثقافي مماثل للانتخاب الجنسي sexual selection، وهو آلية انتخاب جيني مشهورة بقدرتها الكامنة على خفض درجة الصلاح الجيني (تاكاهاسي Takahasi، ١٩٩٨م).

وتوقف لامسدين وويلسون في إصدارات تالية عن الإصرار على أن الخيارات الثقافية لها تفسير جيني، وإن لم يعدلا عن هذا الزعم؛ إذ ظلا يؤكِّدان على أن التغيرات في المركَّب الجيني لتجمع بشري يمكنها — مهما كانت ضئيلة — أن تفضي إلى تغيرات مهمة في الثقافة. (لامسدين وويلسون، ١٩٨٥م؛ لامسدين، ١٩٨٨م و١٩٨٩م).

وشهدت ورشة عمل في عام ١٩٨٦م تحت عنوان «الضغوط الناشئة على التطور الثقافي»[1] اتفاقًا عامًّا على أن الإنسان لا يولد صفحةً بيضاء، وإنما يولد بالفعل مزودًا باستعدادات محددة جينيًّا لتعلم أنماط سلوكية معينة على نحو أيسر من غيرها. ولكن لم يتفق المشاركون على الزعم بأن التطور الجيني يحدث بالسرعة التي تمكنه من التحكم في التطور الثقافي، ولكن على العكس من ذلك صدرت نماذج معينة توضح أن بإمكان التطور الثقافي في بعض الحالات أن تتولد عنه سلوكيات سيئة التكيف وراثيًّا (جينيًّا). وتوضح أيضًا أن مبدأ المقود leash principle يمكن في الواقع أن ينقلب رأسًا على عقب؛ بحيث تكون الثقافة هي المتحكمة في الجينات (ريتشرسون وبويد ١٩٨٩م؛ وباركو ١٩٨٩م).

وثمة مساهمة مهمة في هذا الجدل جاءت على لسان عالمَا النفس جون توبي John Tooby وليدا كوسمايديس Leda Cosmides اللذين اقترحا نوعًا جديدًا من الدراسة السلوكية البشرية المقارنة أطلقا عليها اسم علم النفس التطوري[2] evolutionary psychology، وتقضي هذه النظرية بأن نفس الإنسان مؤلفة من عدد كبير من الآليات المتخصصة، وأن كلًّا منها يتطور لأداء وظيفة تكيفية محددة. وتفيد كذلك أن ليس من الضروري أن تعمل هذه الآليات كآليات تعلم شاملة أو آليات تحقق أقصى قدر من الصلاح والملاءمة. وأن هذه الآليات النفسية شديدة التعقد، كما أن التطور الجيني شديد

[1] صدرت المساهمات في هذه الورشة ضمن Ethology and Sociology مجلد ١٠، ١–٣، ١٩٨٩م، تحرير جيروم إتش باركو Gerome H. Barkow.

[2] يمكن الاطلاع على مدخل لعلم النفس التطوري عند باركو Barkow وآخرين، ١٩٩٢م.

البطء، ومن ثم افتراض أن النفس البشرية تكيفت مع أسلوب حياة أسلافنا في عصر البليستوسين أي العصر الحديث الأقرب.

> «تضمن انتقال الإنسان الأول hominid إلى البيئة المعرفية الملائمة coquitive niche تطور بعض الآليات النفسية التي تحولت إلى حلول عامة نسبية لمشكلات فرضتها الظروف «المحلية» (...)، وأصبح تطور الآليات السيكولوجية التي تشكل أساس الثقافة تطورًا فعالًا للغاية؛ بحيث خلقت هذه الآليات عملية تاريخية تتمثل في التغير الثقافي. وبدأت عملية التغير هذه على الأقل مع مطلع العصر الحجري الحديث، وأدت إلى تغيير الأوضاع بسرعة أكبر كثيرًا تفوق قدرة التطور العضوي على الملاحقة نظرًا للقيود الموروثة المؤثرة في معدل الإبدال المتعاقب. وهكذا لا نجد سببًا قبليًّا يدعونا إلى افتراض أن أية ممارسة ثقافية أو سلوكية حديثة هي بعينها ممارسة «تكيفية» (...) أو أن الديناميات الثقافية الحديثة سوف تعيد بالضرورة الثقافات إلى مسارات تكيفية إذا ما أصابها تشوش. وطبعي أن هذه الملاحقة التكيفية حددت خصائص الآليات السيكولوجية الحاكمة للثقافة خلال عصر «البليستوسين» العصر الحديث الأقرب، وإلا ما كانت لهذه الآليات أن تتطور أبدًا. ولكن ما إن تجاوزت الثقافات البشرية حدود أوضاع العصر الحديث الأقرب التي تكيفت معها بمعدلات عالية إلى حد كبير، حتى تقطعت الرابطة التي كانت تمثل في السابق ضرورة للربط بين الملاحقة التكيفية والديناميات الثقافية.»
>
> (توبي وكوسمايديس، ١٩٨٩م)

وتكرر مراتٍ عديدة عرضُ النظرية القائلة بأن الخيارات المحددة وراثيًّا (جينيًّا) تتحكم في اتجاه التطور الثقافي، وكذلك بدون مبالغة لومسدين وويلسون بشأن القوة الفاعلة للجينات. ويسمي عالم النفس كولين مارتيندال Colin Martindale هذا المبدأ «الانتخاب على أساس اللذة» hedonic selection:

> «من الممكن يقينًا أن بعض الجينات التي تحررت بفضل القدرة المهيأة للثقافة أن تفيد في «ضبط» دقة تناغم الاستجابات البشرية الساعية إلى اللذة؛ بحيث

تزيد من احتمالات جعل ما مِن شأنه أن يجلب لذة، يوجه السلوك على نحو يفضي إلى زيادة الملاءمة الجينية (...) وثمة افتراض عام بأن الانتخاب القائم على اللذة سوف يجري في اتجاه معين، إلى أن يعيقه تولُّد خصائص تجعل من سوابقه شيئًا غير ملائم ....»

(مارتيندال، ١٩٨٦م)

وبينما يؤكد بعض العلماء على أهمية الآليات النفسية (مثل موندنجر Mundinger، ١٩٨٠م)؛ يرى آخرون أن بقاء الفرد أو الجماعة هو المعيار الأهم للانتخاب الثقافي.

«ثمة معايير مختلفة — من بينها كفاءة الاستحواذ على الطاقة وإشباع حاجات ومطالب مقصودة — يمكنها أن تحدد على المدى القصير انتخاب سلوك معين والحفاظ عليه. ولكن إذا أسهم هذا السلوك في بقاء الجماعة من حيث اطراد التكاثر، فإن بالإمكان هنا فقط الاحتفاظ به على المدى الطويل.»

(كيرش Kirch، ١٩٨٠م)

ولا يدع هذا النموذج مجالًا واسعًا للانتخاب النفسي للظواهر الثقافية. ويرى كيرش (١٩٨٠م) أن مثل هذا الانتخاب ليس مسموحًا له أن يتجاوز الانتخاب الأرقى من جانب الفرد أو الجماعة كما تسمح وحدة الانتخاب.

واستطاع في السنوات الأخيرة فريق من علماء البيولوجيا الكنديين بقيادة سي إس فندلاي تهذيب وتشذيب نظرية التطور المشترك للجينات والثقافة. وواصل فندلاي التقليد الرياضي الصارم الذي استنَّه كافالي-سفورزا، وصاغ سلسلة من النماذج الرياضية للتطور الثقافي وللتطور المشترك للجينات-الثقافة. ويكشف التحليل الرياضي عن أن المنظومات الثقافية بما في ذلك البسيطة نسبيًّا يمكنها أن تفضي إلى ظهور ظواهر معقدة شديدة التباين؛ الأمر الذي لا يمكن حدوثه في المنظومات الجينية ذات التكوين المماثل. وتشتمل هذه الظواهر الخاصة على وجود حالات اتزان كثيرة، ومنظومات متذبذبة وتعددية مستقرة للشكل (فندلاي، لومسدين وهانسيل، ١٩٨٩م؛ فندلاي ١٩٩٠م/١٩٩٢م). ولم يَجرِ تقديم أمثلة واقعية من العالم عن مثل هذه الآليات المعقدة، ولكن صدرت دراسات قليلة تطبق نظرية التطور المشترك الجيني/الثقافي على مشاهدات عملية (لالاند، كوم وفيلدمان Laland, Kumm & Feldman، ١٩٩٥م).

## (٨) مبحث الميمات memetics

كتاب ريتشارد دوكنز ذائع الصيت والمثير للجدل «الجينة الأنانية» The Selfish Gene (١٩٧٦م) يصف الجينات بأنها كائنات أنانية تكابد فقط من أجل إنتاج أكبر عدد ممكن من النسخ المطابقة لها. وهكذا يمكن النظر إلى جسم الحيوان باعتباره مجرد أداة للجينات لإنتاج مزيد من الجينات. ويشعر كثيرون أن دوكنز يقلب أوضاع الأمور رأسًا على عقب؛ بيد أن أسلوبه في النظر إلى الأمور أثبت أن له جدوَى كبيرة. ونراه في فصل قصير من هذا الكتاب نفسه يطبق وجهة نظر مماثلة على سمات ثقافية منقولة. وأدخل دوكنز الاسم الجديد الميمة meme (ذات الإيقاع المماثل لكلمة شعاع beam) للدلالة على النواسخ replicators. ومن ثم فإن الميمة هي وحدة معلومات ثقافية منقولة تماثل الجينة (دوكنز، ١٩٧٦م؛ ١٩٩٣م).

وجدير بالملاحظة أن الفكرة القائلة أن بالإمكان النظر إلى الميمة كناسخ أناني يحثُّ الناس على اصطناع نسخ منه استلهمها باحثون كثيرون خلال السنوات الأخيرة. ونجد مثالًا واضحًا على هذا في العقيدة الدينية التي تستنفد أكبر قدر من طاقتها؛ من أجل جذب أعضاء جدد. وتدعم الطائفة مجموعة من المعتقدات التي تخص أعضاءها على هذا العمل تحديدًا: جاهِد من أجل جذب أعضاء جدد.

وليست الميمة شكلًا من أشكال الحياة؛ ذلك أن الميمة — إذا شئنا الدقة — لا يمكنها أن تعيد إنتاج ذاتها، وإنما تستطيع فقط أن تؤثر في الناس لاستنساخها. إنها هنا تشبه الفيروس؛ فالفيروس لا يشتمل الجهاز اللازم لإعادة إنتاج نفسه، وإنما تراه بدلًا من ذلك يتطفل على عائله، ويستخدم جهاز التكاثر في خلية العائل لإنتاج فيروسات جديدة. ويصدق الشيء نفسه على فيروس الكمبيوتر؛ إذ تكون له السيطرة لفترة على الكمبيوتر المصاب، ويستخدمه لإنتاج نسخ من نفسه (دوكنز، ١٩٩٣م). وتمثل الفيروسات الحية وفيروسات الكمبيوتر التعبير المجازي الأثير والمستخدم في نظرية الميمات meme theory، وهي مفردات مستعارة من علم الفيروسات: عائل وعدوى وإرجاع مناعي immune reaction، إلى آخره.

وتطورت فكرة الميمات الأنانية إلى تقليد نظري جديد يسمى عادةً نظرية أو مبحث الميمات. وإذا كان أصحاب نظرية الميمات يتفقون في رأيهم على أن غالبية الميمات مفيدة لعوائلها، إلا أنهم يركزون أكثر الأحيان على الميمات غير الملائمة أو الطفيلية؛ لأن هذا هو المجال الذي تتمتع فيه نظرية الميمات بقدرة تفسيرية أكبر من الأُطر الفكرية البديلة. ولا

يجد أصحاب نظرية الميمات أية مشكلة في العثور على أمثلة مقنعة من الحياة الواقعية تدعم نظرياتهم؛ على عكس الحال بالنسبة لعلماء البيولوجيا الاجتماعية من أصحاب التوجه الرياضي. واعتمد هذا التقليد في بداية الأمر — كما يشهد الواقع — على حالات وأمثلة أكثر مما اعتمد على مبادئ نظرية.

ودرس عديدون من أصحاب نظرية الميمات تطور الأديان والمعتقدات. وتتألف العقيدة الدينية أو الطائفة من مجموعة من الميمات تنتقل جملة ويدعم بعضُها بعضًا. ويشتمل هذا المركب الميمي على ميمات تكون في ذاتها أشبه بالكلابات التي تُيسر انتشار مجموعة المعتقدات مجملة عن طريق ما توفره للمؤمن من حافز مقابل الهداية. ويشتمل المركَّب الميمي أيضًا على ميمات أخرى توفر للعائل مناعةً تحول دون العدوى بتأثير معتقدات منافسة. وهذه الوظيفة تحديدًا يكفلها الاعتقاد بأن الإيمان الأعمى فضيلة. وتمثل أجزاء أخرى ذات قوة وسلطان في المركب الميمي وعودًا بالثواب أو العقاب فيما بعد الحياة الدنيا (الفردوس أو الجحيم). وهذا من شأنه أن يجعل العائل ينصاع لأوامر كل الميمات في المركب الميمي (لينش Lynch، ١٩٩٦م؛ برودي Brodie، ١٩٩٦م).

وتزخر نصوص النظرية الميمية بالعديد من الأمثلة عن النتائج غير المقصودة للانتخاب الثقافي؛ مثال ذلك المنظمات الخيرية التي تنفق القسط الأكبر من أموالها على النهوض بالمنظمة:

> «إن فعاليتها في جذب التمويل والمتطوعين هي التي تحدد ما إذا كان بإمكانها البقاءُ وأداء وظائفها (...) وإذا سلمنا بمحدودية الموارد في العالم وبأن منظمات جديدةً تظهر وتتأسس طَوال الوقت، فإن المنظمات التي تحظى بالبقاء لا بد من أن تصبح أفضل وأفضلَ حالَ بقائها؛ وأن استخدامها لأموالها أو طاقتها لأي غرض آخر غير ضمان البقاء — حتى وإن استخدمتها للأغراض الخيرية التي تأسست من أجلها — سوف يفتح ثغرة لجماعة منافسة تزاحمها من أجل الحصول على الموارد.»
>
> (برودي، ١٩٩٦م، ص١٥٨)

مثال آخر للميمات الطفيلية يتمثل في سلسلة الرسائل التي تشتمل على وعد بالثواب عند إرسال نسخ من الرسالة، أو بالعقاب عند التوقف عن متابعة السلسلة (جودإناف ودوكنز Goodenough & Daukins، ١٩٩٤م).

وإن أحد أسباب إمكانية انتشار الميمات الاعتباطية هو قابلية الناس للانخداع. ويؤكد بول Ball (١٩٨٤م) أن قابلية الانخداع يمكن عمليًّا أن تكون ميزة ملائمة (جينية): الاعتقاد فيما يعتقد فيه الآخرون له ميزة ضمان تعاون أفضل والانتماء إلى جماعة. ويسمي بول (١٩٨٤م) نزوع الناس إلى اتباع أية بدعة جديدة باسم ظاهرة ركوب الموجة أو «مسايرة الزفة» bandwagon effect.

ويعتمد استقرار أي مركَّب ميمي على قدرته على أن يوفر للعائل إمكانية مقاومة المعتقدات المنافسة. وجدير بالذكر هنا أن المعتقدات التي تؤمن بظواهر خارقة للطبيعة وغيبية هي معتقدات يصعب دحْضُها، ومن ثم تكون مستقرة وثابتة. ولكن المركبات العقيدية العلمانية لا تحظى بالاستقرار إلا إذا توفر لها دفاع مماثل يحول دون دحضها، ويمكن أن يكون مثل هذا الدفاع اعتقادًا بأن مؤامرةً كبرى أخفت كل البراهين بالتسلل إلى أقوى المؤسسات الاجتماعية (دينيت Dennett، ١٩٩٥م).

وبينما يرسُم غالبية أصحاب النظريات الميمية صورة متشائمة إلى حد كبير عن الميمات بوصفها أوبئةً طفيلية؛ يعرض دوجلاس رشكوف Douglas Rushkoff نظرة متفائلة جدًّا عن الميمات التي تغزو وسائل الإعلام العامة. درس رشكوف كيف أن الميمات المشتملة على رسائل خلافية أو مناهضة للثقافة يمكنها أن تخترق وسائل الإعلام الرئيسية متسترةً كأحصنة طروادة. ويهيئ هذا للناشطين من العامة وغيرهم من المعدِمين أو العاطلين من أي مواقع سياسية قوةً للتأثير على الرأي العام، والحض على إحداث تغيير اجتماعي (رشكوف، ١٩٩٤م). ويبدو أن رشكوف لا يبالي بأن جدول أعمال العامة إنما يحدده بهذه الطريقة صاحب الحظ بأن يطلق أكثر الفيروسات الإعلامية تأثيرًا؛ بدلًا من ذلك الذي لديه أهم الرسائل لإبلاغها.

وجدير بالذكر أن منظور نظرية الميمات آخِذٌ تدريجيًّا في التبلُّر والتحول إلى عالم شديد الدقة. وأن غالبية المنشورات تدخل ضمن ما يسمى العلم الشعبي، وخاليةٌ من التعريفات المضبوطة أو الشكلانية الصارمة. ولكن دينيت يرفض مجرد اعتباره علمًا؛ نظرًا لافتقاره إلى صياغات يمكن الاعتماد عليها، وإلى نتائجَ كمية وفروض قابلة للاختيار، غير أنه ينظر نظرة تقدير إلى ما يقدمه هذا المنظور من استبصارات (١٩٩٥م). وليس ثمة اتفاق مشترك بشأن تعريف محدد للميمة؛ إذ بينما يرى غالبية أصحاب النظريات الميمية أن الميمة تماثل النمط الوراثي (الجيني) البيولوجي، وأن النمط الظاهري يوازيه السلوك الاجتماعي أو الهيكل الاجتماعي، فإن ويليام بنزون William Benzon يأخذ بالنقيض تمامًا (بنزون، ١٩٩٦م؛ وسبيل وبنزون، ١٩٩٧م).

وغالبًا ما يمضي العلماء شوطًا بعيدًا ويبالغون في التشبيه بالبيولوجيا (مثال دينيت، ١٩٩٠م؛ ١٩٩٥م)؛ مما يعرِّض النظرية بسهولة للنقد. وأكد النقاد أن البشر كائنات ذكية باحثة عن هدف، وأنهم يتأثرون في هذا بالأفكار المنطقية الصادقة المفيدة معلوماتيًّا والقادرة على حل المشكلات والمنظَّمة جيدًا والمفيدة اقتصاديًّا، وأنهم في هذا أقلُّ تأثرًا بالمعتقدات المنافية للمنطق والزائفة وغير ذات جدوَى أو ضارة (بيرسيفال Percival، ١٩٩٤م).

ومن المحتمل أن يظل مبحث الميمات علمًا رخوًا soft science. واستخدم هاييس وبلوتكين Heyes & Plotkin علم النفس المعرفي وعلم أعصاب المخ لتأكيد أن المعرفة تتحول أثناء اختزانها في الذاكرة البشرية، ويمكن أن تتبدل تحت تأثير أحداث تالية. وقادهما هذا إلى الدفع بأن الميمات لا يمكن أن تكون نُسخًا متمايزة وأمينة لوحدات معلومات محددة infarction-bits، وإنما هي مزيج ومجموعة متكاملة من معلومات دائمة التغير (هاييس وبلوتكين ١٩٨٩م). وليس بالإمكان تنظيم منتجات التطور الثقافي أو التطور المفاهيمي في فئات متمايزة، كما وأن من المستحيل عمل تصنيف تطوري صارم للثقافات (هال Hull، ١٩٨٢م؛ وبنزون، ١٩٩٦م).

وقسم ريتشارد برودي Richard Brodie، وهو مهندس كمبيوتر، الميمات إلى ثلاث فئات أساسية: ميمات التمايز distinction memes، وهي التي تحدد الأسماء والفئات. وميمات الاستراتيجية strategy memes، والتي تحدد استراتيجيات السلوك والنظريات عن العلة والمعلول. وميمات الترابط association memes، والتي تجعل من وجود شيء ما مثيرًا للفكر أو للشعور عن شيء آخر (برودي، ١٩٩٦م).

وأبدى برودي اهتمامًا خاصًّا بمعايير الانتخاب التي تجعل بعض الميمات تنتشر على نحو أسرعَ من غيرها. وحيث إن نظريته قائمة على أساس علم النفس التطوري، فإنه يقول إن الميمات تحقق أعلى قدر من الصلاحية حين تستهوي غرائز أساسية:

> «الميمات التي تنطوي على خطر وطعام وجنس تنتشر أسرع من غيرها؛ لأنها تستثير أكبر قدر من الاهتمام. إن لنا أزرار استثارة خاصة بهذه الموضوعات.»
>
> (برودي، ١٩٩٦م: ٨٨)

نقول بعبارة أخرى إن الميمات التي تضغط على الأزرار الصحيحة في النفس الإنسانية هي الأكثر احتمالًا للانتشار. وسبق أن أشار إلى أهم الأزرار الأساسية: الخطر والطعام والجنس. وحدد برودي أزرارًا أخرى؛ من بينها: الانتماء إلى جماعة؛ تمييز النفس عن

الآخرين؛ الطاعة للسلطة؛ القوة؛ التأمين الزهيد؛ الفرصة؛ الاستثمار بأقل قدر من المخاطرة مع أكبر قدر من العائد؛ حماية الأطفال.

مثال ذلك أن زرار الخطر هو السبب في شيوع أفلام الرعب، وأن زرار الكسب دون كُلفة أو عناء هو ما يجعل الناس تطرُق الخشب حتى مع زعمهم بأنهم لا يؤمنون بالخرافات. كذلك زرار أقل قدر من المخاطرة وأعلى قدرًا من العائد هو ما يجعل الناس تستثمر في اليانصيب حتى وإن كانت فرص الفوز متناهية الضآلة (برودي، ١٩٩٦م).

والملاحَظ أن أصحاب نظريات الميمات لديهم ميل خاص نحو نظريات المرجعية الذاتية؛ ذلك أن النظريات العلمية ميمات، ونظرية الميمات نفسُها غالبًا ما يسمُّونها ميمة الميمات memes meme أو الميمة المرجعية meta meme، وحين يناقض أصحاب نظريات الميمات العلمية فإنهم عادةً ينتقون أمثلة من بين العلوم التي يألْفونها أكثر من غيرها. وإن هذا الوعي الذاتي العلمي الزائد عن الحد قاد كثيرين من أصحاب نظرية الميمات إلى عرض نظرياتهم بأكثر الأساليب عامية، مع هدف متعمَّد وصريح في أكثر الأحيان لنشر ميمة الميمات بطريقة أكثر فعالية (مثال لينش، ١٩٩٦م؛ وبرودي، ١٩٩٦م).

## (٩) علما الاجتماع والأنثروبولوجيا

نظرية الانتخاب غير رائجة بين علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا المحدَثين (بيرغ Berghe، ١٩٩٠م)، وقليلون فقط من ينظرون إليها نظرة إيجابية (مثال ذلك بلوت Blute، ١٩٨٧م). ويزعم خصوم النظرية أنْ ليس ثمة تماثُلٌ ثقافي مع الجينات، وأن نظرية الانتخاب تولي أهمية كبيرة للمنافسة، بينما تُغفل التعاون والتخطيط الواعيَين (هولبايك Hallpike، ١٩٨٥م؛ وآدمز، ١٩٩١م). ويدَّعي النقاد على أنصار النظرية أنهم يلتزمون القياس على النظرية الداروينية على نحو أكثر مما يقررون؛ وذلك حتى تبدو النظرية باطلة. وشخَّص عالمَا البيولوجيا بوليام Pulliam ودنفورد Dunford الهُوَّة بين البيولوجيا والعلوم الاجتماعية على النحو التالي:

> «يبدو أن عقودًا من التطور في عزلة فكرية عن بعضنا بعضًا سمحت بأن يتباعد علماء البيولوجيا وعلماء الاجتماع من حيث المصالح والأفكار، وكذا اللغة بوجه خاص، إلى حد أن العلماء من الطرازَين يجدون الآن من الصعوبة بمكان أن يتواصلوا.»
>
> (بوليام ودنفورد، ١٩٨٠م)

وهذا ليس مبالغة؛ ذلك أن كثيرين من علماء الاجتماع رفضوا البيولوجيا الاجتماعية لأسباب وجيهة. ونورد فيما يلي اقتباسًا من جدل إذاعي دار بشأن كتاب لامسدين وويلسون تحت عنوان: الجينات والعقل والثقافة (١٩٨١م):

> «جون مادوكس John Maddox: ترى هل من المحتمل أم من غير المحتمل أن تستطيع — تأسيسًا على نظريتك — التنبؤ بمن مِن الناس سيتجهون إلى الباب الخلفي، وأيهم إلى الباب الأمامي، حين يذهبون لزيارة جون تيرنر John Turner في ليدز؟
>
> إدوارد أو. ويلسون: إذا كان بالإمكان البرهنة على حدوث تباين جيني موضوعي في بعض قواعد النشوء اللاجينيوي epigenetic rules التي يتولد عنها انحياز قوي، فإن الإجابة نعم. ولكن من الصعب الالتزام؛ ونحن عند هذا المستوى المبكر جدًّا والبدائي جدًّا مِن فِهْمنا لعلم وراثة السلوك البشري.»
>
> (مادوكس وآخرون، ١٩٨٤م)

ولكن حين نرى ويلسون، الذي نعتبره مؤسس وأهم من يمثل البيولوجيا الاجتماعية، يصل به الأمر إلى تبني نزعة اختزالية بيولوجية باطلة، فلا غرابة إذ يعزف غالبية علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا عن البيولوجيا الاجتماعية، ويعمِدون بدلًا من ذلك إلى تطوير نظرياتهم هم. ويصور الكثير من علماء الاجتماع المجتمع في صورة منظومة مستقلة ذاتيًّا بهدف تجنُّب النزعة الاختزالية البيولوجية والسيكولوجية (ينجويان Yengoyan، ١٩٩١م).

مع هذا توجد أوجه تشابه مهمة بين النظريات البيولوجية والنظريات البيولوجية الاجتماعية عن الثقافة. ودرس عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو تكاثر الهياكل الاجتماعية في المنظومة التربوية (بورديو وباسيرون Pierre Bourdieu & Passeron، ١٩٧٠م). كما عمل عالم الاجتماع الثقافي البريطاني رايموند ويليامز Raymond Williams على تطوير هذه النظرية، وأثبت أن التكاثر الثقافي يخضع لعملية انتخاب واعية.

> «من البديهي أن التراث (إرثنا الثقافي) عملية اتصال متعمدة، ومع هذا فإن بالإمكان عن طريق الدراسة التحليلية بيانَ أن أي تراث هو انتخاب وإعادة

> انتخاب لتلك العناصر التي تلقيناها واستعدناها من الماضي، والتي تمثل استمرارًا مرغوبًا فيه، وليس مجرد استمرار ضروري. ويشبه في هذه الحالة التعليمَ الذي هو بالمثل انتخابٌ لمعارف منشودة وأنماط تعلُّم وسلطة مرجعية نريدها.»
>
> (ويليام آر، ١٨٨١م، ص١٨٧)

وأوضح ويليامز بذكاء شديد كيف ترتبط أشكال ثقافية مختلفة بدرجات مختلفة من الاستقلال الذاتي وبدرجات من الحرية، ومن ثم بإمكانات غير متساوية للانتخاب. ويحلل ويليامز كلًّا من الابتكار والتكاثر والانتخاب الثقافي، ولكنه، ويا لِلغرابة، لم يحاول ربط هذه المفاهيم الثلاثة في صورة نظرية تطورية متماسكة منطقيًّا. ونراه يُغفل أيَّ إشارة إلى العلماء التطوريين (ويليامز آر، ١٩٨١م). وربما يرجع هذا الإغفال إلى رفضه للتعميمات المفرطة وإلى الخوف — كما هو محتمل — من أن يرتبط اسمه بالداروينية الاجتماعية.

وحاول الفيلسوف روم هاري Rom Harré صَوْغ نظرية عن التغير الاجتماعي تأسيسًا على إطار فكري اجتماعي رئيسي. وناقش فكرة الابتكارات وهل هي عفوية أم لا، ومن ثم هل يمكن تشخيص التطور الاجتماعي على أنه دارويني أم لاماركي. ومايَز هاري بين المعلومات الثقافية والممارسة الاجتماعية الناتجة عنها. بيد أنه لم يذهب إلى حد بيان تفاصيلَ تتعلق بعملية الانتخاب وآلياتها (هاري، ١٩٧٩م؛ ١٩٨١م).

واقترح عالم الاجتماع ميشيل شميد Michael Schmid إعادة بناء نظرية العمل الجمعي القائم على فكر انتخابي، ولكن مع الرجوع إلى البيولوجيا في نقاط قليلة محدودة. ويؤكد أن الأعمال الجمعية التي تنظمها قواعد اجتماعية تترتب عليها نتائج؛ تفضي إلى استقرار أو زعزعة هذه القواعد. وهذه آلية تطورية يسميها شميد الانتخاب الباطني internal selection؛ نظرًا لأن جميع العوامل تحتويها المنظومة الاجتماعية. ويرى أن التأثير الانتخابي للموارد الخارجية على استقرار النظم الاجتماعية هو انتخاب خارجي external selection (شميد، ١٩٨١م؛ ١٩٨٧م؛ وكوب Kopp وشميد، ١٩٨١م). وكان لنظريته بعض التأثير على المنظومات الاجتماعية التي أثرت بدورها في السيبيرينات الاجتماعية sociology cybernetics (لوهمان Luhmann، ١٩٨٤م؛ وزووين Zouwen، ١٩٩٧م).

## (١٠) محاولة صوغ توليفة من البيولوجيا الاجتماعية والأنثروبولوجيا

من الأمور الواضحة أن تُجرى محاولة لملاءمة النظرية البيولوجية الاجتماعية مع الأنثروبولوجيا، وظهر بطبيعة الحال عديد من المحاولات في هذا الاتجاه، ولكن للأسف إن من حاولوا ذلك تعذَّر عليهم بالكاد التخلصُ من القيود التي تفرضها عليهم أُطُرهم الفكرية القديمة، ومن ثم نادرًا ما كانت النتائج التي توصلوا إليها مقنعة.

ففي عام ١٩٨٠م أصدر عالمَا البيولوجيا رونالد بوليام Ronald Pulliam وكرستوفر دنفورد Christopher Dunford كتابًا من نوع الكتب العلمية الشعبية لهذا الغرض. ولكن على الرغم من النوايا التي حفَزتْهما إلى أن يجعلا من كتابهما كتابًا يلتزم بالمنهج متداخل البحوث؛ إلا أنهما كشفا عن محدودية معارفهما عن العلوم الإنسانية.

كذلك فإن دافيد رندوس David Rindos، وهو عالم نباتات وأنثروبولوجيا في آنٍ واحد، كتب مقالاتٍ عديدةً عن الانتخاب الثقافي (١٩٨٥م؛ ١٩٨٦م)، وتشتمل مقالاته على بعض الأخطاء والمفاهيم الخاطئة التي لن أذكرها هنا توخيًا للإيجاز، وسأكتفي بدلًا من ذلك بالإشارة إلى نقد روبرت كارنيرو Robert Carneiro (١٩٨٥م).

وفي مقال كتبه عالم الأنثروبولوجيا مارك فلين Mark Flinn وعالِم الحيوان ريتشارد ألكسندر Richard Alexander (١٩٩٢م)، انقلبت نظرية التطور المشترك رأسًا على عقب؛ نتيجةَ رفض التقسيم الثنائي للثقافة/البيولوجيا والاختلاف بين الملاءمة الثقافية والجينية، وفنَّد دورهام (١٩٩١م) وآخرون حُجَجهم.

كذلك حاول عالِم الدراسات السلوكية المقارنة روبرت هند Robert Hinde أن يسد الثغرة بين البيولوجيا وعلم الاجتماع، غير أن مناقشاته ظلت إلى حد كبير أسيرة الإطار الفكري لعلم السلوكيات المقارن، وجاء ذكر نظرية الانتخاب الثقافي على نحو سريع؛ بينما لم يناقش الملاءمة الثقافية (هند، ١٩٨٧م).

وجمع عالم الاجتماع جاك دوجلاس Jack Douglas فرعًا خاصًّا لعلم الاجتماع اسمه سوسيولوجيا الانحراف مع نظرية الانتخاب الثقافي، وابتكر دوجلاس بجمعه بين علم الاجتماع والبيولوجيا الاجتماعية وعلم النفس نموذجًا للتغير الاجتماعي؛ حيث تبدو القواعد الاجتماعية مناظرة للجينات، وتؤدي الانحرافات عن القواعد الدور نفسه في التطور الاجتماعي الذي تؤديه الطفرات في التطور الجيني. وتتناول نظرية دوجلاس المشكلة الخاصة بكيفية ظهور الانحرافات الاجتماعية، وكيفية تغلُّب الناس على ما يسببه الانحراف عن القواعد من خزي (دوجلاس، جي، ١٩٧٧م).

وقدَّم عالم الآثار باتريك كيرش Patrick Kirch نظرية تفصيلية إلى حد كبير عن الانتخاب الثقافي، وعمَد كيرش — على عكس غالبية الباحثين الآخرين في نظرية الانتخاب — إلى دعم نظريته بالكثير من الأمثلة المحددة. وكما ذكرنا في صفحة سابقة فإن كيرش لم يولِ اهتمامًا كبيرًا للانتخاب الواعي أو النفسي، وإنما رأى أن بقاء الفرد أو الجماعة هو المعيار الأقصى للانتخاب، وأن مثل هذه الظواهر الثقافية التي لا تكشف عن أهمية واضحة للبقاء، شأن الفن أو اللعب على سبيل المثال، إنما يراها حدثًا عفويًّا ومحايدًا فيما يتعلق بالانتخاب (كيرش، ١٩٨٠م).

وذهب الأنثروبولوجي ميشيل روزنبرج Michael Rosenberg مذهب باتريك كيرش، وأكد أن الابتكارات الثقافية ليست عفويةً بالضرورة، بل غالبًا ما تكون نتاج ردود أفعال هادفة إزاء موقف ضاغط؛ شأن الزيادة السكانية الكبيرة. ويؤكد بوجه خاص أن الزراعة ظهرت، أولَ ما ظهرت، ردَّ فعل لزيادة الكثافة السكانية:

> «... يفيد نموذج توزيع الحصص أنه في أنماط معينة من المواطن سوف يعمِد القائمون على الصيد وجمع الثمار إلى حل أعراض مشكلة الضغط السكاني إلى توزيع حصص المواد البرية الثابتة؛ سواء على نحو طوعي أو لا إرادي. ويفيد — إضافةً إلى ذلك — أنه في عدد من الحالات الأكثر محدودية وقيودًا (في ضوء التنظيم الإداري للأراضي) سوف يدرك الناس أن النتائج المترتبة على الضغوط الناجمة عن الزيادة السكانية سوف تخفُّ حدَّتها بفضل الإنتاج الغذائي، دون الحرب أو غير ذلك من سلوكيات تهدف إلى التصدي لنتائج مماثلة. أخيرًا يفيد النموذج أيضًا بأنه في ظل مثل هذه الظروف تحديدًا يجري انتخاب نظام الإقامة الدائمة وتخزين المواد الغذائية، وغير ذلك من سلوكيات يسود الظن أنها جزء من العملية.»
>
> (روزنبرج، إم، ص١٩٩)

ولكن على الرغم من التقدم الذي أحرزه العلماء سالفي الذكر، سوف أدفع بأن محاولاتهم لصوغ توليفة من العلوم المختلفة لا تزال غير كافية. ولم يحدث حتى الآن أنْ ظهرت محاولة ناجمة تجمع بين علم الاجتماع والبيولوجيا الاجتماعية. وفي عام ١٩٩٢م أصدر عالمَا الاجتماع توم بيرنز Tom Burns وتوماس دييتز Thomas Dietz نظريةً عن التطور الثقافي مبنية على نظرية العلاقة بين الفعالية الفردية والهيكل الاجتماعي. ويتحدد

معنى الثقافة بأنها طائفة من القواعد تأسست وانتقلت واستُخدمت على أساس انتخابي. ويفسر بيرنز ودييتز كيف أن أي هيكل اجتماعي قائم يفرض قيودًا على نوع الأفكار والأفعال الممكنة، وأن ثمة انتخاب ضمني كامن في شرط يقتضي أن تتساوق الأفعال والأفكار مع الهيكل الاجتماعي، وأن هياكل فرعية مختلفة لا بد وأن تكون متوائمة مع بعضها البعض. ويرى بيرنز ودييتز أن الانتخاب الثقافي يجري على خطوتين: يخصَّص جزءٌ صغير أو كبيرًا من الموارد المتاحة لأفراد أو جماعات مختلفة حسب قواعدَ معينة. ويمكن استخدام هذه الموارد بعد ذلك للحفاظ على الجماعة ودعمها أو المؤسسة المعينة وقواعدها. ويذكر بيرنز ودييتز بطبيعة الحال أيضًا الانتخاب الواضح الذي يحدث بفضل ممارسة القوة، وكذا القيود التي تفرضها البيئة المادية والإيكولوجية (بيرنز ودييتز، ١٩٩٢م).

وعلى الرغم من حقيقة أن هذين العالِمَين الاجتماعيَّين استطاعا دمج أُطُر فكرية مختلفة على نحو أفضل مما فعل غالبية العلماء الآخرين؛ إلا أن نظريتهما صادفت انتقادًا؛ لأنها نظرية اختزالية ولم تولِ اهتمامًا كافيًا لأجزاء معينة ذات أهمية في الحياة الاجتماعية. (ستراوس، ١٩٩٣م).

وطبقت مؤخرًا عالمة السياسة آن فلوريني Ann Florini نظرية الانتخاب على تطور المعايير الدولية. ويفيد نموذجها أن من الضروري الوفاء بثلاثة شروط لضمان انتشار معيار دولي؛ أولًا: أن يحظى المعيار بالشهرة؛ وذلك بأن يدعمه منظم مشروعات معياري. ثانيًا: يجب أن يكون متوائمًا مع المعايير السابقة. ثالثًا: يجب أن يتلاءم مع الظروف البيئية. وتؤكد أن معاييرَ جديدة يجب تبنيها أساسًا عن طريق محاكاة عناصر فاعلة ذات نفوذ، وليس عن طريق تقييم عقلاني لجميع البدائل المتاحة (فلوريني، ١٩٩٦م).

## (١١) علم النفس الاجتماعي

إن الدراسات المعنيَّة بالانتخاب الثقافي من وجهة نظر علم النفس الاجتماعي وعلم النفس المعرفي قليلة جدًّا بحيث لا تفي لتشكِّل تقليدًا بحثيًّا مستقلًّا، وواضح أن هذا مجال بحث مهمل.

وقدم كل من هاييس Heyes وبلوتكين Plotkin، ١٩٨٩م، وسبيربر Sperber (١٩٩٠م و١٩٩٦م) تفسيرًا لتشوش الميمات عبر التواصل المنقوص بين البشر، ويبدو هذا كفارق مهم بين التطور الجيني والتطور الثقافي؛ ذلك أن المعلومات الثقافية تتحول

أو تتعدل عادةً في كل عملية استنساخ لها؛ ومن ثَم فإن الاستنساخ الكامل بمثابة استثناء وليس القاعدة، وهذا مغاير تمامًا للتطور الجيني حيث استنساخ الجينات كقاعدة يحدث كاملًا؛ بينما الطفرة هي الاستثناء. ويوضح نموذج سبيربر أن التمثيلات الثقافية cultural representations يطرأ عليها عادةً تحوُّل مع كل عملية استنساخ، وغالبًا ما يحدث هذا التحول في اتجاه عملية التمثيل الأكثر جاذبيةً من الناحية النفسية أو الأكثر تواؤمًا مع بقية الثقافة أو الأيسر على المرء أن يتذكره. ويسمى هذا العرض الأمثل «المحور الجاذب» أو محور الجذب، كما وأن عملية التشوش المتكررة من خلال عملية الاستنساخ تكون في صورة المسار ذي التموجات العشوائية؛ الذي ينزع نحو محور الجذب الأقرب (سبيربر، ١٩٩٦م).

وبينما يعرض العلماء الآخرون نموذجًا بسيطًا للميمات، سواء ماثلةٌ أو غير ماثلة في مخ بشري، يؤكد دان سبيربر Dan Sperber أن ثمة سبلًا مختلفة للإيمان بعقيدة ما. إنه يمايز بين معتقدات حدسية intuitive beliefs التي هي نتاج عمليات إدراكية واستدلالية آنية وغير شعورية، وبين معتقدات تأملية التي يأتي الإيمان بها تأسيسًا على معتقدات من المرتبة الثانية تتعلق بها. ومثال المعتقد التأملي دعوى غير مفهومة ولكنها مع ذلك تكون موضع تصديق؛ لأنها صادرة عن سلطة مرجعية. ويمكن أن يتباين الالتزام بعقيدة ما تباينًا واسعًا ما بين آراء فضفاضة غير إلزامية أو معتقدات أساسية جوهرية، أو ما بين مجرد أحاسيس باطنية إلى معتقدات راسخة بناءً على تفكير عميق.

ويمكن أن يكون للعوامل النفسية والمعرفية تأثيرها المهم على انتخاب المعلومات. وذكر سبيربر العوامل التالية: سهولة تذكر عرض بذاته؛ وتوفر خلفية من المعارف وثيقة الصلة بعملية العرض؛ وكذا توفر حافز لتوصيل المعلومات (سبيربر، ١٩٩٠م).

## (١٢) المنافسة الاقتصادية

ثمة تشبيه ذائع يشبِّه التطور الدارويني بالمنافسة الاقتصادية بين مشروعات الأعمال. واقترن هذا التشبيه أساسًا باسم عالمَي الاقتصاد ريتشارد نلسون Richard Nelson وسيدني ونتر Sidney Winter، اللذين استحدثا نموذجًا مفيدًا عن التغير الاقتصادي. ووصفا نظريتهما بأنها تطورية في مقابل النظرية الاقتصادية المعروفة باسم النظرية التقليدية. وتتميز نظريتهما بما لها من قدرة أفضل على التلاؤم مع التغير الثقافي. ويؤكد نلسون ووينتر على أن الابتكار والتقدم في مجال التقانة لهما دور مهم في النمو

الاقتصادي الحديث، وهو ما قصرت النظرية الاقتصادية التقليدية عن دراسته. والمعروف أن المؤسسات المختلفة لها استراتيجيات بحثها المختلفة ومواردها المختلفة؛ من حيث كمياتها اللازمة لاستثمارها في البحث والتطوير، ومن ثم فرصها غير المتكافئة لاستحداث ابتكارات تقانية من شأنها تحسين القدرة التنافسية لها، ويذهب نلسون ووينتر إلى أن المعرفة تراكمية؛ ولذلك يريا تعذر إلغاء عملية الابتكار.

وينتقد الباحثان النظرية الاقتصادية التقليدية بسبب اعتمادها الكبير على افتراض أن المؤسسات تسلك النحو الذي يزيد من أرباحها إلى أقصى حد، ويستلزم اكتشاف الاستراتيجية المثلى توفر معرفة كاملة ومهارات حسابية. ويقال إن المعرفة لا تكون كاملة أبدًا، وإن البحث باهظ التكلفة؛ ومن ثم ليس بالإمكان أبدًا معرفة الحد الأمثل نظريًّا. ويؤكد نلسون ووينتر في مقابل النظرية الاقتصادية التقليدية أن التوازن الاقتصادي يمكن أن يتوفر في سوق لا يبلغ فيها شيء حدَّه الأمثل، وأن مؤسساتٍ كثيرةً يمكنها أن تتشبث بأساليب عملها التقليدية القديمة ما لم تحفزها عوامل خارجية إلى البحث عن استراتيجيات جديدة:

> «ليس لنا أن نتوقع عملية تاريخية للتغير التطوري «تختبر» كل الملابسات السلوكية الممكنة لمجموعة مفترضة من الروتينيات، ناهيك عن اختبارها كلها مرارًا وتكرارًا (...) لذا ليس ثمة من سبب يدعونا إلى الاعتقاد بأن ما تبقَّى على قيد الحياة من أنماط سلوك عملية انتخاب تاريخية هي أنماط متكيفة على نحو جيد مع ظروف جديدة لم يسبق مواجهتها مرارًا ضمن تلك العملية (...) لذلك ليس لأحد في سياق عملية تغير مرحلي مطرد أن يتوقع مشاهدة تكيف مثالي مع ظروف راهنة بفضل نتاج العمليات التطورية.»
>
> (نلسون ووينتر، ١٩٨٢م، ص١٥٤)

وعمد نلسون ووينتر (١٩٨٢م) إلى تطوير نظريتهما التطورية لعلم الاقتصاد؛ بحيث بلغت مستوًى رفيعًا من الصقل الرياضي يهدف أن تفسر على نحو أفضل مما تستطيع أن تفسر النظرية الاقتصادية التقليدية جوانبَ مهمةً للنمو الاقتصادي، والتي تحدث بفعل التقدم التقاني.

ونشر عالم الاجتماع هوارد ألدريتش Howard Aldrich (١٩٧٩م) نظرية أكثر عمومية وشمولًا عن تطور مشروعات الأعمال وغير ذلك من منظمات. ويبني نظريته على

أساس قانون عام للتباين والانتخاب والاستبقاء، وإذا كان نلسون ووينتر يؤكدان على الأسلوب الهادف لحل المشكلات كمصدر مهم للتباين، فإن ألدريتش على خلافهما يؤكد على الابتكارات الهادفة، ويولي أهميةً أكبر للتباينات العشوائية. وتتضمن آليات الانتخاب البقاء الانتخابي لتنظيمات كاملة والانتشار الانتخابي للابتكارات الناجحة بين التنظيمات، والاستبقاء الانتخابي للأنشطة الناجحة داخل تنظيم ما.

ويمثل أثر البيئة عنصرًا مهمًّا في نظرية ألدريتش. ويصنف البيئات وَفق أبعاد عديدة؛ مثل القدرة والتجانس والاستقرار وقابلية التنبؤ والتمركز مقابل تشتت الموارد ... إلخ. والملاحظ أن توليفات مختلفة من هذه المحددات يمكنها أن تهيئ بيئات استيطان ملائمة ومختلفة، والتي يمكن لتنظيم ما أن يتكيف معها (ألدريتش، ١٩٧٩م).

وجدير بالذكر أن النمو الاقتصادي داخل منظور طويل المدى يمكن ألا يكون ثابتًا مستقرًّا، بل يتميز بمراحل من الاستقرار والقصور الذاتي الهيكلي النسبي، وتفصِل بينهما تحولاتٌ سريعة من تنظيم هيكلي إلى آخر، وهذا ما يفسره جيوفري هودجسون Geoffrey Hodgson (١٩٩٦م) على أنه مُناظر لنموذج التوازنات المتقطعة punctuated equilibria للمنظور البيولوجي. وثمة نظرية مشابهة جرى تطبيقها على تطور التنظيمات في مجال المنافسة الاقتصادية؛ إذ ترى أن قدرة مؤسسة ما على التكيف مع التغيرات في موقف السوق يمكن أن تعوقها قيودٌ ميمية memetic constraints داخل التنظيم تمامًا؛ مثلما أن قدرة الأنواع البيولوجية على التكيف يمكن أن تَعوقها قيود جينية. ويفضي التغلب على هذه القيود إلى حدوث طفرة في تطور المؤسسة، وهو ما يشبه عملية التوازنات المتقطعة في التطور البيولوجي (برايس Price، ١٩٩٥م).

## (١٣) نظرية الانتخاب الشاملة

وضحت فائدة نظرية الانتخاب في تفسير كثير من الظواهر في العالم؛ لذلك اهتم فلاسفة عديدون بدراسة أوجه التشابه بين الفئات المختلفة من الظواهر، والتي تعتمد جميعها على القاعدة نفسها للداروينية الجديدة: تباين عشوائي واستبقاء انتخابي (كزيكو Cziko، ١٩٩٥م).

ويعتبر التطور البيولوجي والتطور الثقافي مثالين واضحين هنا، ولكن تبين كذلك أن نمو التطور الفردي وتعلُّم الفرد يتضمنان مثل هذه العمليات، ويعتبر علم المناعة خير مثال مقنع هنا؛ حيث يشتمل تطور الأجسام المضادة في الكائن الحي على عملية تشبه

بدرجة ملحوظة التطور البيولوجي (كزيكو، ١٩٩٥م). وإن الأمثلة في عالم اللاعضويات أكثر دقة؛ إذ يلاحظ خلال عملية نمو البلُّورة أن كل جزيء جديد يطوِّف عشوائيًّا إلى أن يصطدم مصادفة بمكان ملائم داخل البيئة البلورية الشبكية. والملاحظ أنه حين يصادف جزيئًا ما موضعًا ملائمًا، فإن الشيء المرجح أكثر من سواه أن يبقى هذا الجزيء حيث هو على عكس الحال بالنسبة لجزيء يصادف موضعًا غير ملائم. ويفسر لنا هذا كيف تتولد بنية بلورية أو كتلة ثلجية رقيقة على درجة عالية من التنظيم.

ويلحظ القارئ أن قاعدة التطور البيولوجي في الداروينية الجديدة تعدلت هنا؛ ذلك أن كلمة عرضي blind أبدلت بكلمة عشوائي random، كما وأن كلمة تكاثر reproduction تحولت إلى استبقاء retention. وثمة سبب لإدخال هذه التعديلات؛ مثال ذلك أن التباين نادرًا ما يحدث عشوائيًّا بالكامل في التطور الثقافي؛ إذ غالبًا ما تكون الابتكارات الثقافية موجهةً نحو هدف؛ حتى وإن كانت لا تزال في مرحلة التجربة. ويتصدى الفلاسفة للنقد القائل بأن التباين يمكن أن يكون غير عشوائي بقولهم إن الابتكار الجديد ليس مضمون النجاح، ومن ثم يمكن القول بأنه عرضي blind؛ أي غير واعٍ بنتيجة التباين التجريبي (كامبل، ١٩٧٤م). ولكن هذا النقد لم يوقف عملية التغير؛ نظرًا لأن الابتكارات يمكن أن تكون في آنٍ واحد هادفة وعقلانية بحيث يكون التنبؤ على درجة عالية من المصداقية (هال Hull ١٩٨٢م).

واستخدام كلمة استبقاء retention بدلًا من تكاثر يعني ضمنًا بقاء الخاصية المنتخبة، دون أن يعني تكاثرها بالضرورة. والملاحظ في مثال النمو البلوري أن كل جزيء جديد يمر بالعملية ذاتها.

إن كل جزيء جديد يمر بذات العملية العفوية التباين والانتخاب والاستبقاء، وليس استنساخ «المعرفة» من سوابقها، وهذه آلية أقل فعاليةً من التطور البيولوجي، حيث كل جيل جديد يرث الناتج المتراكم عن جميع الانتخابات السابقة. وليس لزامًا على الأجيال الجديدة أن تنتظر تكرار الطفرات الناجحة. وهذا فارق مهم يخفق فلاسفة كثيرون في التعرف عليه.

وأضاف كامبل فرعًا جديدًا إلى نظرية الانتخاب الشاملة يحمل اسم مبحث المعرفة التطويرية «الأبستمولوجية التطورية»، ويؤكد فيه أن أي تكيف من جانب الكائن الحي مع بيئته يمثل شكلًا من المعرفة بالبيئة؛ مثال ذلك أن هيئات أجسام السمك والحيتان تمثل معرفة وظيفية بالهيدروديناميكا، وأن عملية التباين — الانتخاب — الاستبقاء العفوية

تولد مثل هذه المعرفة في عملية تشبه الاستقراء المنطقي. ويزعم كامبل أن أي زيادة في ملاءمة منظومة ما مع بيئتها لا تتحقق إلا من خلال عملية كهذه، وتفضي نظريته إلى ثلاثة مبادئ هذا هو أولها.

والجدير بالملاحظة أن حجة كامبل تناظرية؛ حيث إنه لا يقول فقط إن التكيف معرفة، بل يقول أيضًا إن المعرفة تكيف. معنى هذا أن المعرفة البشرية برمَّتها تنبع في النهاية من عمليات تباين — انتخاب — استبقاء عفوية الطابع، ومن هنا جاء مصطلح مبحث المعرفة «الأبستمولوجية» التطورية.

وثمة عمليات تتجاوز عمليات الانتخاب الأساسية، وتشتمل هذه على الانتخاب عند المستويات الأعلى، والتغذية المرتدة، والانتخاب البديلي vicarious selection ... إلخ. ويعتبر الحل الذكي للمشكلات أوضح مثال على آلية الانتخاب البديلي، إنه أكثر فعاليةً وأقل كلفةً من العمليات البدائية المرتكزة على الطفرة العشوائية والبقاء على أساس انتخابي.

بيد أن كل هذه العمليات التي تتجاوز المستوى الأدنى من عمليات الانتخاب هي ذاتها تماثلات لمعارف تحققت في نهاية الأمر عن طريق: التباين، الانتخاب، الاستبقاء؛ على نحو عفوي، وهذا هو المبدأ الثاني عند كامبل.

المبدأ الثالث أن جميع آليات التجاوز المماثلة تشتمل أيضًا على عملية عفوية من التباين والانتخاب والاستبقاء عند مستوًى ما من نشاطها. وأكثر من هذا أن بعض الوسائل غير المؤقتة لاكتساب المعرفة شأن الملاحظة البصرية أو إدراك تعليمات لفظية من شخص آخر لديه معرفة، هي أيضًا، وحسب المبدأ الثالث عند كامبل، عمليات متضمنة تباينًا وانتخابًا واستبقاءً على نحو عفوي (كامبل، ١٩٧٤م؛ ١٩٩٠م).

وليسمح لي القارئ أن أناقش ببعض التفاصيل هذا الزعم المثير للجدل، إننا قد نرى أن أكثر عمليات اكتساب المعرفة حتمية وتحررًا من الخطأ هي استخدام الكمبيوتر للوصول إلى نتيجة معادلة رياضية. إذن من أين حصل الكمبيوتر الحديث على خاصية التحرر من الخطأ؟ من الصياغة الرقمية أو الرقمنة digitalization؛ ذلك أن الدائرة الرقمية الأساسية ليس لها سوى حافتين ثابتتين ممكنتين فقط، هما صفر و١، وأن أيَّ تشوش أو انحراف مهما كان طفيفًا عن هاتين الحالتين يجري تصويبه فورًا بالعودة إلى أقرب حالة مستقرة، والحقيقة أن هذا التصويب التلقائي للخطأ هو عملية استبقاء انتخابي.

وإذا نزلنا حتى إلى مستوًى أكثرَ أساسية سوف نجد أن دوائر الكمبيوتر مصنوعة من ترانزستورات transistors، وأن العمليات الإلكترونية داخل الترانزستور تشتمل على تباين وانتخاب واستبقاء عفوي للإلكترونيات في بلورة شبه موصلة semi-conductor crystal.

وتبدو هذه الحجة في ظاهرها دفاعًا عن المبدأ الثالث عند كامبل، ولكن هذا في الظاهر فقط، ولم تكن خطتي هنا الدفاع عن هذا المبدأ بل إثبات بطلانه، ويقول لنا كامبل إن تحول الدنا DNA إلى بروتينات عملية عفوية للتباين والانتخاب والاستبقاء، ولكن الشيء الذي لم يقله لنا أن هذا ينطبق على كل التفاعلات الكيميائية. والحقيقة أن كل ما يحدث للجزيئات والذرات والجسيمات دون الذرية sub-atomic particles يمكن تفسيره على أساس عملية عفوية للتباين والانتخاب والاستبقاء، وحيث إن كل شيء في الكون مؤلَّف من هذه الجسيمات، فإن بالإمكان القول إن كل شيء قائم على عملية عفوية للتباين والانتخاب والاستبقاء.

والمشكلة مع الزعم بأن الوسائل المتقدمة لاكتساب المعرفة تشتمل على تباين وانتخاب واستبقاء عفوي هي أنه زعم اختزالي إلى أقصى حد reductionistic. ويتضمن المبدأ الثالث المغالطة الاختزالية الشائعة المتمثلة في إغفال أن أي منظومة معقدة يمكن أن تتميز بخواصَّ ليست في العناصر المكونة لها. والملاحظ أن كل شيء عند المستوى الأكثر أساسيةً يتضمن عملية عفوية للتباين والانتخاب والاستبقاء، بيد أن هذا قد يكون غير ذي صلة بتحليل الأداء الوظيفي للمستوى الأعلى.

وأعترف هنا بأن المبدأين الأول والثاني عند كامبل يهيئان حلًّا واعدًا لمشكلة فلسفية أساسية تتعلق بمصدر المعرفة وماهية المعرفة، ولكنني أرى المبدأ الثالث اختزاليًّا إلى أقصى حد؛ مما يجعله غير ذي صلة بالموضوع.

بيد أن الشيء الذي لا يمكن إنكاره هو أن المبدأ الدارويني العام يمثل آلية ممتازة لاكتساب معارف جديدة، واستخدمت هذه الآلية في وسائل كمبيوترية أو محوسبة computerized كل مشكلات صعبة تتعلق بالوصول إلى أفضل وضع بالنسبة لكثير من المقادير متغيرة القيمة. ويتضمن المبدأ المسمى الحوسبة التطورية evolutionary computation محاكاةً حاسوبية (كمبيوترية) لمجموعة من الحلول الممكنة لمشكلة معينة. وتتولد حلول جديدة نتيجة طفرة وإعادة توحد على أساس تزاوجي بين الحلول السابقة، ويخضع كل جيل جديد من الحلول للانتخاب على أساس صلاحيته (باك Back وآخرون، ١٩٩٧م).

## (١٤) الخلاصة

لم يكن هذا الباب سردًا لتاريخ الأفكار التطورية، بل دراسة عن كيفية استخدام مبدأ الانتخاب لتفسير التغير الثقافي، وعلى الرغم من أن التفكير التطوري اشتمل في الغالب على مبدأ الانتخاب، فإن هذا المبدأ كان له دور متواضع فقط؛ نظرًا لأن النزعة التطورية التقليدية ظلت معنيةً باتجاه التطور دون آليات التطور (رامبو Rambo، ١٩٩١م)، وهذا هو أحد أسباب انتقاد النزعة التطورية بأنها نزعة غائية. واكتفينا هنا بعرض موجز للنقد الواسع النطاق الموجه ضد النزعة التطورية.

افتقر التطوريون في القرن التاسع عشر إلى التمييز الواضح بين الوراثة العضوية والاجتماعية؛ لأنهم لم يكونوا على علم بقوانين مندل عن الوراثة؛ ومن ثم كانت «السلالة» و«الثقافة» مترادفَين في نظرهما، وكان مبدأ البقاء للأصلح يعني عندهم أن التطور يعتمد على أقوى الأفراد الذين ينتصرون على من هم أضعف. واعتبروا هذه عملية طبيعية؛ ومن ثم لم يمايزوا بين التطور والتقدم، وكانت النتيجة المنطقية لهذه الفلسفة القول بمبدأ «سياسة حرية العمل»؛ حيث السيادة حق للقوي الأعظم. وتجلت النزعة العرقية في أقصى صورها تطرفًا عند من يسمون الداروينيين الاجتماعيين الذين اعتقدوا أن سلالتهم وثقافتهم هما الأسمى قياسًا إلى سلالة وثقافة الآخرين جميعًا. وترتب على هذا إيمانُهم بأن حقهم وواجبهم غزو العالم كله وإخضاعه لمشيئتهم.

وظهر تناقض شديد بين الداروينية الاجتماعية والاشتراكية؛ وسبب ذلك أن فلسفة الداروينية الاجتماعية تفترض أن الضعف خاصية فطرية، ولا بد وأن تفضي بطبيعتها إلى مصير غير كريم؛ هذا بينما يؤمن الاشتراكيون بأن الفقر والضعف نتيجةٌ لعوامل اجتماعية؛ ومن ثم يتعين علاجها.

ونجد في فلسفة هربرت سبنسر أن جميع أنواع التطور متشابهة: الكون والأرض والأنواع والأفراد والمجتمع؛ إذ تتطور جميعُها وَفق عملية واحدة متماثلة، ورفض المفكرون هذه النظرية فيما بعد، ولكن لسوء الحظ لا نزال نستخدم الكلمة نفسها «التطور» للدلالة على مختلف أنواع التغير. وماثل سبنسر المجتمع بالكائن الحي، ورأى مؤسسات المجتمع المختلفة موازية لأعضاء الجسم، وشاعت هذه الصورة المجازية في علم الاجتماع، ولكن إذا كانت صورة مجازية ملائمة بالنسبة لنموذج مجتمع سكوني، شأن النزعة الوظيفية، إلا أنها يمكن أن تفضي إلى مغالطات خطيرة عندما يكون التغير الاجتماعي موضوع دراسة. وإن من نتائج تشبيه المجتمع بجسم الكائن الحي أنْ توضع نظرية التغير الاجتماعي

في تطابق مع تطور الفرد دون تطور النوع. إننا نعرف أن كل شيء محدد مسبقًا في التطور الجيني للجسم، وأن علة التغير كامنة فطريًّا في الجسم المتغير، ولكن إذا انتقلنا إلى تطور المجتمع فإن هذا النهج في التفكير يقودنا إلى فلسفة حتمية؛ أحادية الخط وغائية. والملاحظ أن فكرة التناظر بين مختلف أنواع التطور بُعثت مؤخرًا من جديد ضمنَ نظرية الانتخاب الشاملة.

وجدير بالذكر أن كلمة الداروينية الاجتماعية والحتمية والتوجه أو المسار أحادي الخط unilinearity والغائية؛ إنما هي عبارات استهجانية استخدمها أساسًا خصوم النزعة التطورية. وجرى تحديد هذه المفاهيم على نحو غامض؛ حتى إنه كان بوسع النقاد إدراج أية نظرية تحت هذه العناوين؛ بينما كان باستطاعة دعاة النزعة التطورية أن يبرهنوا بنفس السهولة على أن نظرياتهم لم تكن في حقيقتها نظرياتٍ حتميةً أو دعائية ... إلخ.

وسادت الجدلَ — ولا يزال — نزاعاتٌ بين نظرات وآراء متنافرة عن الطبيعة البشرية. ولا ريب في أن الخلافات بشأن الطبيعة مقابل التنشئة، والبيولوجيا مقابل الثقافة، والحتمية مقابل حرية الإرادة ... إلخ، جعلت من المستحيل الوصول إلى اتفاق ومن ثم استمرار النزاع بين الأطر الفكرية المختلفة على مدى تجاوز القرن. وبالغ كل طرف من موقفه وتطرف في نزعته الاختزالية التي جعلتهم هدفًا سهلًا للنقد. والتمس أنصار فلسفة حرية الإرادة وصفًا لحالات فردية؛ بينما طالب العلماء أصحاب التوجه البيولوجي عرضًا يمثل قانونًا عامًّا.

وكان غالبية التطوريين الاجتماعيين أكثر اهتمامًا بوصف اتجاه أو هدف التطور دون وصف أسبابهما. وأخفق كثيرون في تحديد وحدة الانتخاب أو آلية الانتخاب أو نموذج التكاثر؛ بينما مايز القليلون منهم بين الصلاحية الجينية والثقافية؛ لهذا اتسمت نظريتهم بقدرة تفسيرية ضعيفة، وافتقدت بخاصة أي تفسير يوضح لماذا يتعين على التطور اتخاذُ الاتجاه المزعوم.

ولم يتضاءل استقطاب الآراء عندما أخذ علماء البيولوجيا الاجتماعية موقع الريادة في سبعينات القرن العشرين؛ ذلك أن المفكرين أفرطوا في استخدام معادلات رياضية أدت إلى تباعدهم أكثر فأكثر عن ظواهر العالم الواقعي التي يعتزمون وصفها، وبات لزامًا تقديمُ إيضاحات تبسيطية وافتراضات ملتبسة؛ بغيةَ جعل النماذج مستساغة رياضيًّا. واشتملت النماذج الرياضية على كثير جدًّا من المقادير متغيرة القيمة، والتي أصبح من المستحيل

تحديد قيمتها العددية؛ لذلك لم يكن بالإمكان سوى استخلاص نتائج كيفية ومشروطة، على الرغم من التركيز الشديد على نماذج كمية. وطبيعي أن أدت اللغة الرياضية إلى توسيع هوَّة الاتصال بين علماء البيولوجيا الاجتماعية والأنثروبولوجيين.

ولم تصبح بعدُ نظريةُ الانتخاب الثقافي مبحثًا مستقلًّا، ولكنها كانت موضوع بحث من جانب علماء في فروع علمية عديدة ومختلفة. نذكر منها الفلسفة والاقتصاد وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم النفس الاجتماعي وعلم اللغة والبيولوجيا الاجتماعية وغيرها. وأدت فجوات الاتصال الشديدة بين العلوم المختلفة وإهمال البحث في أدبيات العلوم إلى نسيان ذات الأفكار التي يقدمها الباحثون، وإعادة ابتكارها مراتٍ عديدةً دون تحقيق تقدم كبير؛ وهذا هو السبب في أن نظريات بدائية وقديمة تعود لتظهر من جديد. ويخفق علماء كثيرون في الاعتراف بالفوارق الأساسية بين الانتخاب الوراثي والانتخاب الثقافي (مثال ريوز Ruse، ١٩٧٧م؛ هيل Hill، ١٩٧٨م؛ هاربندنج Harpending، ١٩٨٠م؛ فان باريجس Van Parijis، ١٩٨١م؛ ميلي Mealy، ١٩٨٥م؛ رسل ورسل Russell & Russell، ١٩٨٢م–١٩٩٢م، ١٩٩٠م). بل إن بعض هذه النظريات أكثر قصورًا من نظرية ليزلي ستيفن Leslie Stephen التي أغفلها الباحثون منذ عام ١٨٨٢م.

وأحدث التطورات تمثله مدرسة المبحث الميمي التي لم تعُد بعدُ مبحثًا علميًّا مضبوطًا ومحكمًا، شأنها في ذلك شأن البيولوجيا الاجتماعية، وكثيرًا ما كان افتقار المبحث الميمي إلى الدقة والصقل موضع استهجان؛ بيد أن ليونة هذا الإطار الفكري ربما تساعد على تجسيد الهوَّة مستقبلًا بين البيولوجيا والعلوم الإنسانية.

وكثيرًا ما قيل فيما يتعلق بنظرية الانتخاب الثقافي أن المعرفة تراكمية، وإنها لمفارقة يتعذر تصديقها أن نعرف أن هذه النظرية ذاتها انحرفت كثيرًا جدًّا عن هذا المبدأ عند النظر إليها باعتبارها مسألةً واقعية في تاريخ الأفكار. والملاحَظ أن نظريات التغير الاجتماعي اتبعت مسارًا دراميًّا متعرجًا حيث ترفض كلُّ بدعة نظرية جديدة كل ما سبقها رفضًا كاملًا دون محاولة تعديلها وتحسينها؛ ولهذا نجد أن الأفكار والمبادئ ذاتها يطويها النسيان ويعاد ابتكارها هي ذاتها مراتٍ ومرات على مدى أكثر من قرن.

الفصل الثالث

# نموذج أساسي للانتخاب الثقافي

## (١) الأساس الجيني للثقافة

التطور الثقافي أسرع كثيرًا من التطور الوراثي «الجيني» لأسباب كثيرة سوف يجري شرحها فيما بعد. وهيأ هذا للبشر ميزة مَهولة على الحيوانات الأخرى من حيث القدرة على التكيف، وتمثل جيناتنا الركيزة التي تنبني عليها الطاقة البشرية فيما يتعلق بالثقافة، ولنا أن نسمي هذه الخاصية طاقة التكيف أو التكيف الأعلى meta adaptation؛ ذلك لأنها قدرة على التكيف وليست تكيفًا في ذاتها. لذلك لنا أن نقول إن التطور الوراثي «الجيني» خلق بديله (وهو ما يسمى بالانتخاب البديل vicarious selection).

وتحدِّثنا نظرية التعلم البيولوجية عن التعلم المبرمج؛ بمعنى توفُّر ملَكة سابقة على البرمجة pre-programmed faculty لتعلم قدرة بذاتها؛ إذ تحدد الجينات القدرة على التعلم وترسُّم حدود ما يمكن وما لا يمكن تعلمه، وقد تضيق أو تتسع هذه الحدود (جولد جي ومارلر Gould J. & Marler، ١٩٨٧م؛ ماير Mayr، ١٩٧٤م). والطاقة البشرية بشأن الثقافة هي برنامج تعلم واسع الحدود جدًّا. والجدير بالذكر أن الجينات لا تحدد بشكل مباشر الثقافة؛ ولذلك لا يمكن دراستها بالمناهج نفسها باعتبارها سلوكًا غريزيًّا.

وثمة جانب مهم للطاقة البشرية بشأن الثقافة؛ وهو القدرة على التعلم من الأنواع نفسها. ويمكن اكتساب السلوكيات التي نتعلمها عن طريق الملاحظة والاستماع لتعليمات منطوقة، ولكن اللغة المنطوقة ليست القناة الوحيدة للمعلومات؛ ذلك أن البشر لديهم استعداد خاص للدين والمعتقدات الخارقة للطبيعة والطقوس والشعائر الدينية والموسيقى والرقص ... إلخ. وإن هذه الظواهر التي تبدو غير عقلانية تمثل وسائط اتصال مهمة لنقل أنماط السلوك وقواعد ومعايير تحكمية، لذلك يقال إنها جينات الثقافة على نحو ما سوف نرى فيما بعد.

وهناك جانب آخر مهم يميز الطاقة البشرية بشأن الثقافة؛ وهو سلوكنا الجمعي؛ ذلك أن لدى البشر قدرةً كبيرة على التعاون واستعدادًا للتوحد مع جماعة، وتصنيف البشر الآخرين حسب انتمائهم الجمعي، وعلى إيثار أبناء الجماعة التي ينتمي إليها المرء والمبالغة في تقديرهم، مع الحط من قدر أبناء الجماعات الأجنبية والتمايز عنهم (وهو ما نسميه المحورية العرقية «الإثنية» ethnocentrism)، وكذلك التعبير عن الانتماء إلى الجماعة عن طريق الوشم أو تزيين الجسم، وعن طريق اللغة والطقوس والشعائر الدينية ... إلخ (هوج وأبرامز Hogg & Abrams، ١٩٨٨م). وهذا السلوك الجمعي الواضح له دور مهم في عملية الانتخاب الثقافي كما سوف يبين لنا في الباب الرابع.

## (٢) الانتخاب الثقافي

نظرية الانتخاب الثقافي هي نظرية عن ظواهرَ يمكن أن تنتشر داخل مجتمع ما، مثل الشعيرة الدينية أو أسلوب في الفن أو طريقة في الصيد. وتشتمل النظرية على ثلاث عمليات أساسية؛ أولًا: أن تنشأ الظاهرة، وهذا هو ما يُسمى التجديد أو الإبداع. ثانيًا: يمكن أن تنتشر الظاهرة من إنسان إلى آخر أو من جماعة من البشر إلى جماعة أخرى، وهذا ما يُسمى التكاثر أو النقل أو المحاكاة أو الانتشار. وثالثًا: العمليات الأساسية في النظرية هي الانتخاب، ونعني بالانتخاب أيَّ آلية أو عامل يؤثر في مدى انتشار الظاهرة من حيث الكثرة أو القلة. وأوضح أنواع الاختيار هو الاختيار الواعي من جانب البشر.

لنأخذ الزراعة كمثال: لكي تبدأ مرحلة الزراعة كان لا بد وأن يظهر شخص على حظ من النباهة والذكاء ليخترع طريقة لاستنبات الحبوب أو أي محاصيل أخرى (ابتكار). يمكن لهذه الممارسة أن تنتشر بعد ذلك إذا ما قدم المخترع فكرته لآخرين لكي يحاكوا طريقته (تكاثر). ويتعين توفير ظروف عديدة لكي تنتشر هذه الممارسة بشكل نشط وفعَّال؛ أولًا: يجب أن يكون المزارعون راغبين في تقديم معارفهم إلى الآخرين. ثانيًا: أن يكون غير العاملين بالزراعة على اتصال بالمزارعين. ثالثًا: يجب أن يكون غير العاملين بالزراعة راغبين في تغيير أسلوب حياتهم. وأخيرًا: يجب أن يكون المزارعون قادرين على توفير الغذاء والتنشئة لعدد كافٍ من الأطفال. وتؤلف هذه العوامل الأربعة عملية الانتخاب التي هي عملية حاسمة لانتشار الزراعة بين تجمع سكاني.

وغني عن البيان في هذا المثال أن من المحتمل جدًّا أن الابتكار جرى تطبيقه مراتٍ لا حصر لها دون أن ينتشر، لا لشيء سوى لأنه مجهد للغاية. إن جنْي ثمار تنتجها الطبيعة

تلقائيًّا يستلزم وقتًا أقل بدلًا من استنباتها، أو لنقل بعبارة أخرى: لم تصبح عوامل الانتخاب مُواتيةً للزراعة بحيث تنتشر إلا بعد أن قلَّت الموارد الطبيعية، وعجزت عن الوفاء بحاجات ترتبت على الزيادة الكبيرة في السكان (روزنبرج، إم، ١٩٩٠م).

وجدير بالملاحظة أن هذا النموذج من الانتخاب الثقافي يشبه كثيرًا جدًّا نظرية شارلس داروين عن الانتخاب الطبيعي؛ ذلك أن العمليات الثلاث الأساسية هي نفسها: تباين (ابتكار) وتكاثر وانتخاب. والفارق هو أن نظرية داروين تتناول الوراثة الجينية؛ بينما تتناول نظرية الانتخاب الثقافي الوراثة الثقافية، ولكن على الرغم من التماثل الشكلي بين النظريتين ثمة فوارقُ مهمة تفيد أن ليس بالإمكان استخلاص أي نتائج من نوع من النوعين لتطبيقها على الآخر (دالي Daly، ١٩٨٢م). ونشير إلى فارق مهم؛ وهو أن التكاثر الثقافي لا يرتبط لزومًا بالتكاثر البشري؛ ذلك أن العادة لا تنتقل من الآباء إلى الأبناء فقط بل وأيضًا إلى آخرين لا علاقة لهم بالمبتكر. مثال ذلك أن عادة الحياة داخل الأديرة انتشرت على الرغم من أن الرُّهبان والراهبات في واقع الأمر ليس لهم أطفال. وفارق آخر مهم يمايز بين العمليتين هو أن السمات المكتسبة يمكن أن تنتقل عن طريق التوارث الثقافي وليس عن طريق التوارث الجيني.

ولعل من المفيد أن نتصور ظاهرة ثقافية وكأنها كائن حي مستقل يشبه طفيل أو فيروس قادر على الانتشار من إنسان إلى آخر، ويتكاثر مستقلًّا عن التكاثر البشري. وواقع الحال أن نظرية الانتخاب الثقافي نموذج جيد جدًّا لوصف انتشار الأمراض المعدية. ومن المهم أن ندرك أن الظاهرة الثقافية ربما تكون لها «مصالحها» التي لا تتطابق دائمًا مع مصالح الإنسان الحامل لها، ونلحظ في مثال الزراعة أن هذه العادة تنتشر فقط حين تخدم مصالح البشر؛ ذلك أن فوائد الزراعة تطابق مصالح البشر، هذا وإلا ما كان لها أن تنتشر، ولكن مثال المرض يتضمن صراعًا بين مصالح الفيروس والحامل له. مثال آخر مهم هو إدمان العقاقير المخدرة؛ إذ إن الهيروين يمكنه أن يدفع الإنسان إلى إتيان أفعال لا يأتيها وهو في الحالة العادية؛ بما في ذلك تشجيع آخرين على تعاطي العقار المخدر لتمويل استهلاكه الشخصي. وهنا نقول مجازًا إن العقار له «إرادته» التي يمكنها إلى حد ما أن تتجاوز إرادة المدمن. ويمكن لعادة إدمان الهيروين أن تنتشر على الرغم من أنه لا يوجد من يريد لنفسه أن يكون مدمنًا.

ونستطيع أن نناقش إلى درجة الملل ما إذا كان يتعين النظر إلى الانتخاب الثقافي باعتباره «ثقافة-جينات» أنانية؛ شأن الطفيليات في تعاملها مع البشر من أجل أن

تتكاثر، أو أن البشر ذوي الذكاء والإرادة الحرة هم من يختارون عن وعي تلك الأشكالَ الثقافية التي تخدم حاجاتهم على أحسن وجه. ويبدو لي أن هذا جدل عقيم؛ نظرًا لأن المحصلة النهائية واحدة دائمًا: ظواهر ثقافية معينة تُستنسخ وتنتقل أكثر من غيرها، كما وأن خصائص كل ظاهرة ثقافية حاسمة بالنسبة لناتج عملية الانتخاب هذه، شأن الخصائص المميزة للبشر. لذلك فإن الموقفَين المتطرفَين المذكورين آنفًا ليسا سوى طريقتين متعارضتين في النظر إلى أحداث واحدة. وإذا عبَّرنا عن هذا رياضيًّا سنجد أن المحصلة النهائية واحدة بغض النظر عن الجانب الذي ننظر منه إلى العملية. وسوف أحدد في الفقرات التالية وحدة الانتخاب والعناصر الأساسية الثلاثة في نظرية الانتخاب الثقافي: الابتكار والتكاثر والانتخاب.

## (٣) وحدة الانتخاب

إذا أردت أن تصوغ نموذجًا تفصيليًّا لعملية انتخاب ثقافي فإنه سوف يتعين عليك أن تحدد ما الذي يجري انتخابه. ونخطئ إذا نظرنا إلى أفراد أو جماعات البشر باعتبارهم وحدات انتخابية؛ نظرًا لأن الشخص يمكنه أن يغير سماته الشخصية عدة مرات على مدار حياته. لذلك يتعين عليك عمومًا أن تحدد ظاهرة ثقافية، أو فكرة أو مفهوم أو طريقة تفكير أو نمط سلوكي أو إحدى المشغولات الفنية، أو المعلومة التي تخلق أو تتحكم في مثل هذه الظاهرة، واعتبارها وحدة الانتخاب للنموذج موضوع البحث. وثمة ظواهر ثقافية معينة مثل الزي، وهي ظواهر مقترنة بالأفراد؛ بينما هناك ظواهر أخرى مثل شكل التنظيم السياسي لا تتحقق إلا على أيدي مجموعة من الناس متحدين معًا.

والملاحظ في نماذج الانتخاب الجيني أننا غالبًا ما نعالج الجينات باعتبارها وحدات غير قابلة للانقسام؛ بينما الوحدات الثقافية في المعلومات نادرًا ما تكون قابلة للانقسام. مثال ذلك لو أن مقطوعة موسيقية معينة حظيت بمكان الصدارة في قائمة ما، فإن الانتخاب يتعلق بالمقطوعة الموسيقية ككل. ولكن إذا استلهم مؤلف موسيقي آخرُ هذه الموسيقى، واقتبس صوتًا معينًا أو نغمات بذاتها من هذه المقطوعة وأدمجها في مقطوعة جديدة، فإنه هنا يكون قد اقتبس جزءًا صغيرًا من المقطوعة الموسيقية الأصلية المنتخبة. ويتحقق الانتخاب على مستويات كثيرة؛ ومن ثَم حري بنا ألا يضللنا مصطلح «وحدة الانتخاب» ونظنها شيئًا غير قابل للانقسام.

وأدت الصعوبة في تحديد وحدة الانتخاب الثقافية إلى حدوث تشوش وخلط في غالب الأحيان؛ لذلك يتعين الكشف عن كمٍّ وافر من المعلومات المتلازمة لفترة طويلة لقياس مدى

انتشارها وتخللها، ولكن حجم هذا الكم الوافر رهن الظاهرة المطلوب تحليلها، ويتعين من حيث المبدأ أن يشتمل التحليل الكامل والتام على جميع مستويات الانتخاب (مثال ذلك الأسلوب الموسيقي والميلوديا والموتيفة ومجموعة أنغام محددة وصوت بذاته)، ولكن غالبًا ما نكتفي — لأغراض عملية — بالتركيز على مستوًى بعينه ملائم لتحقيق الغرض من التحليل. وإذا عمَدنا إلى دراسة مستوًى أعلى في سلَّم المعلومات، كأن ندرس عقيدة دينية برمتها أو مدرسة فكرية كاملة أو أسلوبًا فنيًّا، فإن النهج الأكثر ملاءمة هو أن نسميها: مركب ميمي meme complex بدلًا من: ميمة مفردة a single meme.

وجدير بالذكر أن المشكلة بالنسبة للانتخاب متعدد المستويات موجودة أيضًا في التطور الجيني؛ حيث نادرًا ما تكون الجينات غير قابلة تمامًا للانقسام بشكل كامل، وحيث لا يمكن أن يقتصر الانتخاب فقط على الجينات والأفراد، وإنما أيضًا على عائلات الأفراد ذوي القربى والجماعات من الأفراد، بل وأيضًا على أنواع وأفرُع بأكملها species & clades. ولكن المشكلة ربما تكون أكبر من ذلك في نظرية الانتخاب الثقافي؛ لأن الوحدات غير منتظمة الشكل، كما وأن المستويات ليس بالإمكان التمييز بينها بوضوح كامل. وأكثر من هذا أنه حتى في المنظومة المشوشة التي يمكن فيها تقسيمُ جميع الوحدات الثقافية إلى وحدات فرعية، فإن وحدات الانتخاب الصحيحة قد لا نتمكن من الكشف عنها إلا باتباع تقنيات إحصائية (بوكلينجتون وبست Pocklington & Best، ١٩٩٧م).

وظهرت محاولات كثيرة لإيجاد تعريف كلي شامل لوحدة الانتخاب، ولكن هذه التعريفات أفضت إلى خلافات في الرأي لا نهاية لها؛ سواء في نظرية التطور البيولوجي أو الثقافي. ونذكر أن من أكثر هذه التعريفات عموميةً مصطلح الناسخ replicator؛ ذلك أن أي شيء يستنسخ نفسه دون تغيير نسبيًّا يمكن اعتبارُه وحدة انتخاب (هال، ١٩٨٨م)؛ بيد أن هذا تعريف غير كامل. ولنتأمل وضعًا يحكم فيه المبتكرون على ابتكاراتهم بأنها جيدة أو رديئة، إن الابتكارات الجيدة يشارك فيها الآخرون وتتكرر، أي تُستنسخ، بينما الابتكارات الرديئة يرفضها ويتخلى عنها المبتكر دون أن يخبر أحدًا بذلك. وواضح أن هذه عملية انتخاب، وهي في الحقيقة عملية مهمة وفعالة للغاية. ولكن إذا ما عرَّفنا وحدة الانتخاب بأنها ناسخ فإننا سنواجه مشكلة؛ لأن الابتكارات التي يعاد انتخابهُا ليست مستنسخة أبدًا، ومن ثم لا يمكن اعتبارها وحدات انتخاب. ويعجز المرء عن تعريف عملية الانتخاب ما لم يتضمن التعريف نواسخَ محتملة، ولكن حيث إن كل الأشياء في العالم تقريبًا هي نواسخ محتملة، فإن هذا التعريف يصبح مفرطًا في شموليته؛ ومن ثم لا

جدوى منه. وعندي أنه لا يوجد تعريف مفيد كليًّا لوحدة الانتخاب؛ لذلك يتعين علينا أن نختار من وقت لآخر التعريفَ الملائم أكثر من سواه للظاهرة موضوع الدراسة. والملاحظ في أغلب الحالات المحددة للانتخاب الثقافي سنجد أن اختيار وحدة الانتخاب واضح تمامًا وغير معقد، وأن من السهولة بمكانٍ عملَ تحليل مفيد لظاهرة محددة دون أن يتوفر لدينا تعريف يصدُق أيضًا على جميع الظواهر الأخرى.

وتمايِز النظرية البيولوجية بين النمط الوراثي والنمط الظاهري، وهنا علماء بذاتهم يضعون تمييزًا مماثلًا في نظرية التكاثر الثقافي. ووضع علماء البيولوجيا الاجتماعية تعريفًا للاستعداد الثقافي أو لوحدة المعلومات الثقافية، واقترحوا أسماءً عديدة لوحدة المعلومات الثقافية هذه: طراز المنتج الصناعي artifact type الطراز الميمي memo type، الفكرة، المثيل idene، الجينة الاجتماعية sociogene، إفادة instruction، طراز ثقافي culture type، المنتج الثقافي culturgen، الميمة meme، الوحدة الذهنية menteme، المفهوم concept، القاعدة rule، التمثيل الذهني mental representative (لامسدون وويلسون، ١٩٨١م؛ ستيوارت فوكس Stuart Fox، ١٩٨٦م؛ هيل، ١٩٨٩م؛ بيرنس وديتس Burns & Dietz، ١٩٩٢م). ولكن كلمة الميمة هي الاسم الذي شاع، وتوصف الدراسة التحليلية للميمات باسم المبحث الميمي.

ولنا أن نطلق على نحو ملائم على المظهر الخارجي للميمة الكلمة ذاتها كما هي واردة في النظرية الجينية: النمط الظاهري phenotype، خاصةً حين يتعلق الأمر بالأفراد. وسبب استخدامنا للكلمة نفسها في كلتا الحالتين هو أن ظاهر الفرد أو سلوكه تحدده عادةً كلٌّ من الجينات والثقافة، كما وأن من الصعب عادةً فصلَ هذين العاملين عن بعضهما. ويستطيع المرء أن يمايز بشكل عام أكثر بين النواسخ replicators والعناصر التفاعلية interactors. ويمثل العنصر التفاعلي التعبير الوظيفي للناسخ، الذي هو علة الانتخاب (هال، ١٩٨٢م؛ وسبيل Speel، ١٩٩٧م).

والملاحظ أن قليلين من علماء الاجتماع هم الذين مايزوا على النحو السابق بين الاستعدادات الثقافية ومظهرها الخارجي، ويمايز بيير بورديو Pierre Bourdieu في كتابه «سوسيولوجيا التربية» بين الاستعدادات الثقافية الباطنية، والتي يسميها الخاصية الذاتية habitus، وبين المظهر الخارجي الذي يسميه البنية الاجتماعية (بورديو وباسيرون Bourdieu & Passeron، ١٩٧٠م، وبورديو، ١٩٧٩م).

ويبدو أحيانًا ضروريًّا هذا التمييزُ بين وحدة ثقافية للمعلومات ومظهرها؛ مثال ذلك أننا نخطئ إذا قلنا إن فأسًا حجريًّا يمكن أن يعيد إنتاج نفسه ويتكاثر؛ ذلك أن ما

يتكاثر هو الوصفة التي توضح لنا كيف نصنع فأسًا حجريًّا، وهذه الوصفة هي وحدة المعلومات القابلة للتكاثر؛ بينما الفأس هو مظهرها الخارجي. ويُعتبر الإنسان صانع الفأس الحجري حاملَ أو عائل host الميمة وأداة نقلها. ونجد في أحيان أخرى أن التمييز غير مهم على نحو ما نجد كمثال في حالة رواية قصة (بول Ball، ١٩٨٤م).

ويمكن النظر إلى وحدة الانتخاب على أنها حالة كيفية (مثال ذلك ما إذا كان الناس يقصدون دور العبادة أم لا) أو كمية (كم عدد المرات التي يذهب فيها الناس إلى دور العبادة). ويستحيل وصف السمات الكمية وصفًا كافيًا وملائمًا في صورة وحدات ذرية مثل الميمات؛ ومن ثَم نكون بحاجة إلى نموذج من نوع مغاير، وهذا ما يوضحه لنا المثال التالي:

تنزِع الشركات الكبرى في نظام اقتصاد السوق الحرة إلى النمو باطراد لتكون أكبر وأكبر؛ وسبب ذلك أن هذه الشركات الكبرى تتمتع بمزايا الترشيد والإنتاج الضخم، والتوزيع على نطاق واسع، والإعلان على نطاق واسع، وظواهر التعاضد synergism effects، وتدنِّي حد المنافسة. وواضح أن هذه الآليات التي تعطي للشركات الكبرى ميزةً على الشركات الصغرى تؤلف عملية انتخاب، ولكنها ليست عملية يمكن وصفها وصفًا كاملًا في حدود الميمات؛ ومن ثم يتعين أن نحدد حجم الشركات في ضوء محددات كمية، وأن نحلل ديناميات التغذية المرتدة داخل المنظومة، وهذه نماذج معروفة جيدًا في الرياضيات، وتتوفر مناهج ملائمة لتحليلها (مثال المعادلات التفاضلية، وتحولات لابلاس Laplace transforms).

## (٤) الابتكار

الابتكار هو النظير الثقافي للطفرة. ويمكن أن يكون الابتكار الثقافي فكرة جديدة أو أسلوبًا جديدًا في الحصول على الغذاء، أو شعيرة اجتماعية جديدة، أو أغنية جديدة، أو قانونًا جديدًا، أو تحولًا في الهيكل الاجتماعي ... إلخ. وحين نستخدم كلمة تباين في هذا السياق إنما تكون أثرًا من زمن داروين وقتما كان غيرُ معروف للباحثين كيف تنشأ عوامل التباين الجديدة. ونظرًا لأن التباين يصور عادةً حالة اختلاف تحدث داخل تجمع ما، فإن من المستصوب النظرَ إلى الابتكار «والطفرة» باعتبار أيهما مفهومًا أكثرُ أساسيةً من التباين، ومن ثم يتعين عدم اعتبار المفهومَين مترادفين.

وحريٌّ ألا تضلِّلَ كلمة ابتكار أحد منا ويُظن أنها تعني بالضرورة اختراعاتٍ عقلانيةً إبداعية أصيلة، ولكن حريٌّ استخدام الكلمة بغض النظر عما إذا كان الشكل الجديد يَحيد

كثيرًا أم قليلًا عن الأشكال المعروفة في السابق، وعما إذا كانت الظاهرة الجديدة نشأت عرضًا أم نتيجة تفكير عقلاني.

وثمة اعتقاد عام في النظرية التطورية البيولوجية بأن جميع الطفرات عفوية وعشوائية، ولكن الابتكارات في العملية الثقافية نادرًا ما تكون عشوائية تمامًا؛ ذلك أن الابتكارات يمكن أن تحدث نتيجة تخطيط جيد وغالبًا ما تكون مفيدة للمبتكر.

وتحدث بعض الابتكارات عرَضًا وعلى نحو عفوي؛ مثال ذلك ما يحدث نتيجة لعب أو تجريب عشوائي (فاندنبرج Vandenberg ١٩٨١م). وإذا تصادف أنْ كانت لمثل هذه التجربة نتائج مفيدة (ذاتيًّا)، فإنها سوف تتكرر وتُفضي إلى اكتشاف ما، ولكن ليست جميع الابتكارات هي اكتشافات تلقائية وعفوية؛ ذلك أن غالبية الابتكارات تستحثها مشكلةٌ ما يحاول الناس إيجاد حل لها، وهنا قد تأتي نتيجة تجارب مبنية على تفكير بارع أو تجارب عفوية، ولكنها غالبًا ما تكون مقترنة بهدف واعٍ لحل مشكلة معينة تشغل البال.

والابتكارات ليست بالضرورة مفيدة للمبتكر؛ ذلك أن ابتكارًا ما ابتكره صاحبه بدافع من أفضل النوايا، ولكنه ربما يأتي بنتائج غير مقصودة تجعله أقلَّ فائدةً مما كان متوقعًا. ويمكن أن تأتي الابتكارات أيضًا نتيجة أخطاء في المحاكاة؛ إذ لو أن شخصًا ما نسي الإجراء الصحيح والدقيق لأداء شيء ما؛ ومن ثم يُنجزه على نحو غير تام ومضبوط، فإنه يقدم إلى خلفائه صورة أدنى مستوًى، وهذا ابتكار غير مفيد.

وتمثل العقيدة الدينية مجالًا لحدوث ابتكارات عفوية أو لا عقلانية؛ مثال ذلك أن جماعةً من الناس تصدِّق هلاوس شخص يعاني من مرض عقلي خطير؛ على نحو ما تظهر جماعات الآن، وتراه نبيًّا وهلاوسَه وحْيًا. ولكن المرض العقلي ليس تفسيرًا كافيًا للقرارات المنافية تمامًا للعقل؛ ذلك أن مجتمعاتٍ كثيرةً لها شعائرها الدينية التي تفضي عن عمد إلى هلاوس، ويمكن أن يحدث هذا بوسائل عديدة: نتيجة عقاقير مخدرة مسبِّبة للهلاوس، أو نتيجة للاستغراق في التأمل أو الإيحاء الذاتي أو حالة الجذب أو حرمان حسي ... إلخ. ويفسر المؤمنون بالعقيدة هذه الهلاوس على أنها رؤًى أو كشف عن الحجاب أو نبوءات أو تكهنات، ويتصرفون وَفق تأويلهم هذا. وهناك وسائل أخرى في حالة افتقاد الهلاوس، ويمكن استخدامها بالطريقة نفسها، نذكر من ذلك تأويلَ الأحلام أو الطقس أو غير ذلك من وقائع عشوائية، ولكن لا شيء من الأحلام أو الهلاوس عشوائي بمعنى الكلمة؛ إنها جميعًا نتاج العقل الواعي الذي يتأثر بدوره بكم هائل من الظواهر الثقافية؛

مثل الدين والفن والشعائر والأساطير والتفاعلات الوجدانية ... إلخ. ومن هنا فإن تأويل هذه الهلاوس والأحلام وغيرها هي أيضًا، وإلى درجة كبيرة، مسألة اختيار؛ إذ غالبًا ما يختار القائمون بهذا السلوك، سواءٌ عن وعي أو عن غير وعي، ومن بين تأويلات عديدة محتمِلةٍ، التأويلَ الذي يفضي إلى أكثر النتائج نفعًا. وها هنا نلحظ أن ما يبدو في ظاهره هُلاسًا غير عقلاني يكون بمثابة حافز لاتخاذ قرار تتفاوت درجة عقلانيته.

وجدير بالملاحظة أننا نجد بعض الناس، حتى في أكثر المجتمعات علمانية، يقدمون نبوءاتٍ أو تكهناتٍ على أساس من وقائعَ عشوائية؛ مثل مواقع النجوم والكواكب في الأفلاك، أو حركات الطيور والحيوانات، أو خطوط الكف أو الأثار المترسبة على فنجان القهوة، أو ورق اللعب أو النرد. ويتعين أن نشير هنا إلى أن الناس في حالة افتقارهم للمعارف الموضوعية يظهر لديهم ميلٌ قوي لتوليد معارف خيالية والتصرف على هَدْيها.

ولكن ابتكارًا ما قد لا يجد سبيله إلى التطبيق والانتشار إذا ما كانت ظروف انتخابه غير مواتية في تلك الفترة؛ ومن ثم فإن مثل هذا الابتكار قد يطويه النسيان أو يدخره المجتمع في «رصيده المعرفي»؛ لبعثه إلى الحياة من جديد، في فترة تالية تتغير فيها شروط الانتخاب. والملاحظ أن المجتمع التعددي يمكنه بهذه الطريقة أن يختزن احتياطيًّا مَهولًا من الإمكانات الثقافية التي ترقد كامنةً في صورة أفكار غير محققة أو عادات بالية أو شعائر لا يؤمن بها سوى قلة منحرفة. بيد أنها ربما تظهر بعد ذلك وتبرُز وتنشط أو يعاد تنشيطها إذا ما كانت ظروف الانتخاب بعد تغيُّرها أضحت مواتيةً لها.

ويحدث أحيانًا أن يتخلف ابتكارٌ ما وراء التطور المتوقع له أن ينجزه، وأنا أشير هنا بوجه خاص إلى منظومات أخلاقية ودينية، والتي هي بمثابة تبريرات عقلية لواقع مضى، وتعمل على تبرير أو تثبيت هيكل قائم فعلًا أو تحت الإنشاء.

ولنا أن نخلُص إلى أن هناك إمكاناتٍ وفيرةً لكي تحدث في أي مجتمع ابتكارات عقلانيةٍ أو غير عقلانية، مفيدة أو غير مفيدة. ويمكن أن نجد في مجتمع تعددي دعاةً وأنصارًا لأي وجهة نظر من الناحية العملية. وإن مثل هذا المجتمع سيتوفر لديه رصيد لا ينفد من الأفكار والتباينات الثقافية ليختار من بينها. وهنا فإن الانتخاب هو الذي يقرر ويحسم أيًّا من هذه الأفكار التي لا حصر لها سوف تتعزز وفي أي زمن.

وغالبًا ما ينظر المجتمع إلى الابتكارات الاجتماعية على أنها انحرافات، وربما يعاني الأشخاص الممثلون لها من الاضطهاد باعتبارهم منحرفين، وقهر المنحرفين وظيفتُه الحفاظ على المنظومة الاجتماعية. وإذا صادف انحراف ما انتشارًا وحظي بالقبول في

قطاعات مهمة من المجتمع على الرغم من جميع المحاولات التي استهدفت قمعه، فإننا هنا يمكن أن نقول إن تغيرًا اجتماعيًّا قد حدث. وجدير بالذكر أن لوويلين Lewellen (١٩٧٩م) قدَّم مثالًا جيد التوثيق لانحراف ديني أحدث تأثيرًا مهمًّا في تطور المجتمع. وسوف نقدم في الباب الثامن المزيد من الشرح والتفسير لأهمية الانحرافات.

## (٥) التكاثر

تكاثر السمات الثقافية هو العنصر الثاني من العناصر الثلاثة في نظرية الانتخاب الثقافي، وكذا العنصر الذي حظي بدراسة أكثر شمولًا. ويمكن أن يحدث انتقال السمات الثقافية وَفق أنماط مختلفة: انتقال رأسي من الأب إلى الأبناء، وانتقال أفقي بين أشخاص لا تربطهم ببعض أواصرُ قُربى. وتمثل التنشئة الاجتماعية الجماعية التأثير المتضافر من جانب كثير من أعضاء الجماعة (كبار السن) على طفل أو على عضو جديد في الجماعة، ولكن نمط الانتقال من واحد إلى كثيرين يمثله تأثير المعلم أو الزعيم على جماعة ما (جاجليلمينو وآخرون، ١٩٩٥م).

وثمة نظريات توضح كيف يكتسب البشر من الآخرين المعارفَ والمهاراتِ والمعايير والمعتقدات والاتجاهات. وهذه نظريات مستمَدة من علم نفس التعلم والنظرية البيولوجية عن التعلم المدرسي والتعلم في الطفولة وسوسيولوجيا التعلم ونظرية التنشئة الاجتماعية وغيرها، وتوفرت مباحث علمية عديدة على دراسة هذا المجال دراسةً وافية وشاملة؛ لذا فإنه من نوافل القول محاولة الاستطراد في تفاصيلها هنا.

سوف أكتفي فقط بنوع واحد من التكاثر الثقافي الذي لم يدرسه الباحثون دراسة كافية؛ وأعني به الاتصال اللاشعوري unconscious communication. نعرف أن جميع المجتمعات زاخرة بظواهر لاعقلانية مثل الفن والموسيقى والرقص والشعائر والطقوس الدينية والأساطير والقصص وغيرها. وتتضمن نظرية فرويد عن التحليل النفسي شيئًا عن إمكانية حدوث اتصال أو انتقال لاشعوري من جيل إلى جيل عبر وسائل الاتصال المذكورة:

> «أوضح لنا التحليل النفسي أن النشاط الذهني اللاشعوري لدى كل إنسان يشتمل على جهاز يمكِّنه من تأويل إرجاعات الآخرين، أي: يكشف عن التشوهات التي فرضها الآخرون على التعبير عن انفعالاتهم. وإن الفهم اللاشعوري لجميع

العادات والطقوس والمعتقدات الجامدة التي تخلفت عن العلاقة الأصيلة بالأب الأول ربما جعلت من الممكن للأجيال التالية التغلب على ميراثهم الانفعالي.»

(فرويد، ١٩١٣م، ص١٥٩)

ونحن إذا رفضنا تصديق أن الرقص واستمطار السماء من شأنها أن تجعل السماء تستجيب وتمطر حقًّا، يصبح لزامًا أن نفترض أن الرقص له وظيفة أخرى؛ مثل خلق تضامن جماعي واتصال لقيم وانفعالات أخرى. وربما لا يدرك المشاركون هذه الوظيفة عن وعي؛ ولهذا يكون لنا الحق في أن نفترض أن اللاشعور له دور مهم هنا، وأن المسلَّمة التي أنطلق منها هنا هي أن الكثير من الأنشطة البشرية اللاعقلانية هي وسائط اتصال بين لاشعور شخص ما إلى لاشعور أشخاص آخرين. وربما لا يدرك الأشخاص المعنيُّون حدوث هذا الاتصال، بيد أنني سوف أدعم هذه النظرية فيما بعد، خاصةً في الباب الحادي عشر. وقد يحدث أن ينظر البعض إلى هذه الظواهر اللاعقلانية نظرةً وظيفية؛ بمعنى أنها تؤثر في السلوك البشري على نحو يجعلها تعزِّز تكاثرهم.

إن حكايةً تُحكى عن الأخيار والأشرار من الناس وكيف يلقى الأشرار حتفَهم ويحظى الأخيار بالسعادة آخرَ المطاف، وبعد مشكلات وعذابات كثيرة؛ يمكن أن تكون لها وظيفة هي نقل معايير الخير والشر، وتدعو الناس إلى التضحية عندما تَدلهِمُّ الأمور. وربما لا يدرك الراوي ولا المستمعون أن الحكاية هنا اتصال ونقل للمعايير. وطبعي أن حافزهم الواعي لقص الحكايات والإنصات إليها مختلف تمامًا: إن القصة مثيرة للاهتمام، ولعل معيار ما نشعر به أنه مثير إنما هو محصِّلة انتخاب جيني وثقافي معًا.

وجدير بالملاحظة أن شعيرة الرقص التي يقوم بها الشامان[١] ربما تقول لأبناء قبيلته: أنا أسيطر على قوًى سحرية، وأنا زعيمكم الروحي. كذلك الرقصة الجماعية المتوالية حيث يشارك كل امرئ في توصيل قيم التضامن والوحدة، وأيضًا الرقص الذي يشارك فيه الرجال والنساء معًا داخل صالة الرقص إنما يفيد رسالة مضمونها أن المجتمع مبنيٌّ على الأسرة النواة باعتبارها الوحدة الأساسية.

---

[١] الشامان Shaman طبيب محلي أو عراف يدَّعي أن له اتصالًا بقوى خارقة للطبيعة ويشفي المرضى بأعمال السحر وتسخير الأرواح الخيرة أو الشريرة حسب الطلب (المترجم).

وتترتب على مثل هذا الاتصال اللاشعوري واسعِ النطاق نتيجةٌ هي أن كل مجتمع يختص بمجموعة مشتركة من الرسائل اللاشعورية، والتي تؤثر وتهيمن على سلوك أبنائه. وكم هو عسير دراسة مثل هذا الاتصال اللاشعوري بسبب مشكلات مهولة تتعلق بمناهج البحث في دراسات التحليل النفسي، ولكنْ ثمة اتفاق في الرأي على أن اللاشعور له تأثير مهم على السلوك؛ لذلك فإن من الجدير يقينًا دراسة كيفية حدوث هذا الاتصال اللاشعوري، وسوف أعود إلى هذه المسألة في الباب الحادي عشر.

## (٦) الانتخاب

تضمَّن مثال الزراعة الذي أسلفناه أهمَّ المبادئ الأساسية للانتخاب الثقافي. ثمة شروط أساسية ثلاثة يتعين توافرها لكي تنتقل الظاهرة الثقافية من شخص إلى آخر؛ أولها: أن يكون الشخصان بالضرورة على اتصال ببعضهما، ثانيًا: يجب أن يكون الراسل راغبًا في أن يقاسم الآخر معارفه أو عاجزًا عن حجبها، ثالثًا: يجب أن يكون المتلقي راغبًا في قبول هذه المعرفة وأن يضمنها رصيده السلوكي. وإذا لم يتوفر شرط أو أكثر من هذه الشروط الثلاثة سوف تنتفي الظاهرة. ومعنى شرط الاتصال المباشر بين الراسل والمتلقي أن بعض العادات التي تفيد العزلة الاجتماعية لا تنتشر بسهولة، وأن الانتخاب على أيدي الداعية للمعلومات يؤدي إلى انتشار عقائد دينية من النوع الذي يكلف المؤمنين به بالدعوة إلى العقيدة والتبشير بها. ويتجلى الانتخاب عند الطرف المتلقي في تلك الحقيقة العادية حين نرى أن نفع الابتكار الثقافي واضح لكل ذي عينين، فإنه سوف ينتشر سريعًا.

وتتمثل آلية انتخاب أكثر أولية في البقاء والتكاثر الانتخابيين للأفراد على أساس من سلوكهم المحدد ثقافيًّا، ونجد مثالًا متطرفًا على هذا عند بعض الطوائف الدينية التي تحرِّم تمامًا الاتصال الجنسي؛ مثل عقيدة الهزازين أو الشيكرز shakers[٢] وطبعي أن انقرضت هذه الطوائف بسبب انقراض نسلها، ولكن ميمات الفردية ليست دائمًا شيئًا

[٢] الهزاز أو الشيكر Shaman، عضو في طائفة دينية نشأت أصلًا في إنجلترا عام ١٧٤٧م، وتعيش حياة جماعية وتلتزم العزوبية. والاسم الرسمي لهذه الطائفة «الجمعية المتحدة للمؤمنين بالمسيح الآتي ثانية»، وانتشرت في الولايات المتحدة في نهاية القرن التاسع عشر بعد أن امتزجت ببعض الطقوس والشعائر لديانات محلية (المترجم).

غير ملائم؛ ذلك أن المرء الذي لا يعبأ بالزواج وإنجاب أطفال سوف يتوفر له وقت أطول وطاقة أكثر للدعوة إلى ميماته والعمل على ترويجها.

ولكننا نجد من ناحية أخرى أن التحريمات الدينية لاستخدام موانع الحمل أو للإجهاض هي آلية تَزيد عدد النتاج الجيني؛ ومن ثم النتائج الثقافي.

ويمكن أيضًا أن يعمل البقاء الانتخابي على مستوى الجماعة؛ إذ حين يهزم شعب شعبًا آخر في الحرب نادرًا ما تكون الجماعة الخاسرة قد استُؤصلت تمامًا كبشر، ولكن عقيدتها الدينية وتنظيمها السياسي يمكن استئصالهما إذا ما فرض المنتصرون قسرًا على الخاسرين مبادئهم الدينية والسياسية، ومن المسلَّم به أن تدمير القبيلة أو القضاء على عقيدتها واقعتان مختلفتان، غير أن النتيجة من حيث الانتخاب الثقافي واحدة؛ أن الأديان وأشكال التنظيم السياسي التي تفضي إلى تفوق عسكري سوف تحرز تقدمًا على حساب الاستراتيجيات الأضعف.

ويحدث نوع مهم من الانتخاب حين يكون على المتلقي أن يختار بين بديلين من المرسلين. وهذه محاكاة انتخابية؛ إذ من الشائع أن الناس تحاكي الشخصيات الناجحة من رجال الأعمال أو الرياضيين أو الفنانين أكثر مما تحاكي الفاشلين. ونشهد أمثلة أخرى للمحاكاة الانتخابية في عبادة الأبطال عند المراهقين أو محاكاة البلدان النامية لكل شيء ينتمي إلى العالم الغربي الصناعي.

وصاغ بويد وريتشرسون نموذجًا لهذا النوع من الانتخاب تحت اسم «الانحياز غير المباشر»، ويسميان الخاصية التي تجعل من بعض الناس نماذج أثيرة ويفضلها الآخرون ويسعون إلى تقليدها: «السمة الدالة» indicator trait، وتسمى المعايير التي يلتزم بها المقلدون عند اختيارهم لنموذج المحاكاة باسم «سمة الأفضلية» preference trait. ويرى بويد وريتشرسون أنه إذا كانت كلٌّ من السمة الدالة وسمة الأفضلية موضوعًا للانتخاب الثقافي معًا، وتزاوجت هاتان العمليتان الانتخابيتان فإن العملية يمكن أن تتحقق سريعًا وتفضي إلى مبالغة في إبراز المكانة.

آلية انتخاب أخرى مهمة؛ وهي الارتقاء الانتخابي لأشخاص معينين لشغل مواقع مؤثرة؛ كأن يكونوا قادة أو معلمين (كامبل، ١٩٦٥م).

وتعتبر المنافسة الاقتصادية والانتخابات الديمقراطية من أشهر الآليات.

وغالبًا ما يكون لعلم النفس دور مهم في انتخاب الميمات؛ ذلك أن الميمات الأصلح كثيرًا ما تكون لها جاذبية نفسية أكبر. إنها تضغط على الأزرار المؤثرة في نفوسنا، وكلمة زرار نفسي مجاز للتعبير عن آليات المنبه — الاستجابة— والتي تثير فينا اهتمامًا خاصًّا

لموضوعات معينة تستثيرنا مثل الخطر والغذاء والجنس. وهذه موضوعات كان لها، ولا يزال، أهمية حيوية على مدى التاريخ التطوري. ونلحظ وجود ضغط انتخابي قوي موجود دائمًا يثير انتباهنا نحو أية معلومة تتعلق بهذه الموضوعات، وسبق أن أشرنا إلى عدد من أكثر هذه الأزرار فعاليةً وتأثيرًا.

ولنأخذ النكات كمثال: إن نكتةً عن الخطر أو الجنس تغرينا، وهذا يجعلنا نلتفت إلى النكتة، ونتذكرها وننقلها إلى الآخرين، ولكن النكات التي لا تستثير فينا شيئًا سرعان ما ننساها؛ بينما نتذكر ما تُغرينا وتستثير انتباهنا ومن ثم نحفظها ونحكيها للآخرين. إنها تتمتع بقدر عالٍ من الملاءمة والصلاح.

والإغراء له دور مهم في المنافسة بين القنوات التجارية للتليفزيون، ونلحظ أن الرواية الإخبارية عن الفزع أو الجنس تستثير اهتمامنا وانتباهنا أكثر من غيرها، وربما أكثر من موضوعات ذات صلة وثيقة بنا. وليس من المهم كثيرًا ما إذا كانت هذه الروايات صادقة ودقيقة أم لا؛ ذلك أن الصدق غير وثيق الصلة بمدى صلاحية الرواية طالما وأنها لا تقدم برهانًا يؤكد أو ينفي.

وتستخدم الإعلانات التجارية والحملات السياسية أسلوب الإغراء ودغدغة المشاعر على نطاق واسع؛ لكي تستثير اهتمامنا؛ ولهذا فإن سلعة مدعومة بإعلان تجاري يدغدغ الحواس يمكن أن تحقق رواجًا، وتتغلب في المنافسة على سلعة لا تنافسها في الإغراء (برودي، ١٩٩٦م).

ولا بد وأن تكون الميمة ذات معنًى وسهلة الفهم؛ ذلك أن الميمة التي يصعب فهمها أو تكون متنافرة مع الميمات القائمة لا يمكن استيعابها بسهولة، ولكن قد يفيد شيء غير ذي معنًى في جذب الانتباه إلى الميمة؛ مثال ذلك أن تناقضًا ظاهريًّا أو شيئًا يبدو منافيًا لمعارف سابقة من شأنه أن يخلق تنافرًا معرفيًّا. إن عقولنا سوف تجاهد دائمًا لكي تجعل الأشياء مفهومة؛ ومن ثم تنتبه إلى كل ما من شأنه أن يثير تنافرًا معرفيًّا، وكذا إلى الميمة التي يبدو أنها سوف تحل هذا التنافر. ولدى الناس قابلية أكثر لمعرفة الميمات الجديدة حين توضع في موقف متناقض ظاهريًّا أو يثير قلقًا فكريًّا؛ مثلما يحدث عند بذل الجهد من أجل الشروع في مراسم احتفالية (برودي، ١٩٩٦م).

يترتب على هذا أن الميمة يمكن أن تروج ببساطة؛ لأنها لافتة للأنظار؛ مثال ذلك لو أن ثمة أقليةً من الناس ترسم كلمة بعينها بطريقة خرقاء معقدة؛ بينما ترسمها الأغلبية بشكل صريح واضح وجريء، فإن القرَّاء سوف يلحظون على الأرجح أسلوب الكتاب المعقد الأخرق فور النظر إلى الكلمة، ولكنهم لن يلحظوا الشكل البسيط الخالي من

التعقيد؛ ولهذا فإن الشكل الأخرق ربما يَشيع استعماله لا لشيء سوى لأن الناس تتذكر فقط الشكل الذي لفت أنظارهم، وهذه هي الظاهرة المسماة ظاهرة الصرعة أو مواكبة الزفة.

ويمثل الاختيار الواعي والتخطيط العقلاني الشكل الأسرع والأوضح للانتخاب، ومن الضروري أن نمايز في هذا السياق بين المعلومة الثقافية (الميمة) واستخدام هذه الميمة في عمل بذاته. وحري أن نلحظ أن الجينات في نظرية الانتخاب الجيني مرتبطة بمحالَّ هندسية loci مميزة، وأن إحدى الأليلات لا يمكنها أن تدخل محلًّا هندسيًّا دون إزاحة أليلةٍ أخرى اندثرت خلال هذه العملية. وليس الأمر كذلك في الانتخاب الثقافي؛ ذلك أن إحدى الميمات يمكنها أن تنفذ إلى عقل شخص دون إزاحة أية ميمة أخرى، معنى هذا ببساطة أن الشخص يكتسب معلومةً جديدة دون نسيان القديم، وهكذا يستطيع المرء أن يحيط علمًا بالعديد من أنماط السلوك المختلفة في الوقت الذي يختار فيه أحدها، وتظل جميع الميمات البديلة حاضرة في المخ، ولكن واحدة منها فقط هي الفاعلة النشطة.

وأخطأ علماء كثيرون في وصفهم الاختيار عند البشر بأنه نقل انتخابي للمعلومة، بينما الصواب أن نتحدث عن الاستخدام الانتخابي للمعلومة المنقولة؛ مثال ذلك عندما تتغير أزياء السيدات من حين إلى آخر ما بين الملابس الطويلة والقصيرة، فإننا يجانبنا الصواب إذا ما زعمنا أن المعلومة عن الملابس القصيرة أزاحت المعلومة الخاصة بالملابس الطويلة أو العكس؛ ذلك لأن النساء يعرفن دائمًا كل شيء عن الملابس الطويلة والقصيرة؛ ومن ثم فإن الانتخاب ليس مُنصبًّا هنا على المعرفة، بل على الأفضليات. وإذا كانت مدارس الأطفال تعلم التلاميذ شيئًا عن الديانات القديمة دون ممارسة شعائر تلك الديانات، فإن هذه الحقيقة يمكن اتخاذها دليلًا على أن المعلومة يمكن نقلها والحفاظ عليها بغير حدود، وتستمر خاملةً في الوقت ذاته. وواقع الأمر أن هناك أوجهًا للتمايز غالبًا ما يغفلها الباحثون، وأعني بها التمييز بين معرفة الميمة ومناقشتها ودعمها وترجمتها إلى عمل، وهو ما يسمى مستويات الاستبقاء (سبيل، ١٩٩٧م). وثمة وسائل شديدة التباين فيما يختص بتصديق شيء ما ودرجات مختلفة من الالتزام بالعقيدة (سبيربر، ١٩٩٠م).

وكما سبق أن أوضحنا فإن كلًّا من عملية الإبداع وعملية التكاثر يمكن أن تكونا عمليتين انتخابيتين؛ لذلك فإنه يكون عسيرًا في بعض الأحيان الفصل بين الإبداع والتكاثر والانتخاب كثلاث عمليات متمايزة. ويؤمن بعض المفكرين بأن المعلومة الثقافية تتحول أو تتعدل على مدى فترة استنساخها، وأن النتيجة المتراكمة لمثل هذه التحولات الكثيرة هي أن

تنزع العملية إلى السير في اتجاه التعبير الأكثر استهواءً سيكولوجيًّا (سبيربر، ١٩٩٦م). ولكن الأمور قد تبدو أكثر تعقيدًا عندما نفكر في أن التباينات خلال تكرار الابتكارات يمكن أن يكون لها تأثير انتخابي، فالابتكارات نادرة نسبيًّا داخل مجتمع يعمل بصورة جيدة ومستقرة نسبيًّا؛ بينما الأزمات الثقافية تحفز الابتكارات؛ ولهذا فإن الثقافة المعطلة وظيفيًّا، المتخمة بالضغوط والتوترات والصراعات، تكون بحاجة إلى مزيد من الابتكارات من أجل الانتخاب فيما بينها؛ للعمل على هديها أكثر مما هو الحال بالنسبة لثقافة تعمل وظيفيًّا على نحو جيد وتحقق السعادة لكل أصحابها؛ وهذا هو السبب في أن الثقافة المعطلة وظيفيًّا قصيرة العمر على الأرجح.

وإذا كان بعض القرَّاء يلتمسون المزيد من المعادلات الرياضية المضبوطة عن آليات متمايزة للانتخاب الثقافي، فإننا نحيلهم إلى الدراسات التي نعرض لها في الباب الثاني، ونذكر هنا بوجه خاص بويد وريتشرسون (١٩٨٥م) اللذين يناقشان أثر الجينات على معايير وآليات الانتخاب الثقافي.

## (٧) انتخاب المركبات الميمية

يكون من الملائم أحيانًا النظر إلى بعض عمليات الانتخاب الثقافي باعتبارها انتخابًا لمركبات ميمية كاملة بدلًا من ميمات مفردة. ويصدق هذا كمثال على انتشار الطوائف الدينية؛ إذ الملاحظ أن الأعضاء الجدد في طائفة ما يستوعبون مجموعة المعتقدات كحزمة واحدة، وكذا أسلوب الحياة وليس مجرد ميمة مفردة. وتشتمل الأجزاء النمطية للمركب الميمي على ما يلي:

**الطُّعم:** وعد بمنفعة ما يجعل المركب الميمي يبدو في صورة جاذبة للمؤمنين الجدد المحتملين؛ مثال ذلك الوعد بحياة أفضل. ويشتمل الطعم في غالب الأحيان على إغراء يثير انتباه واهتمام المؤمنين المنتظرين، وقد يكون الطعم مجرد حصان طروادة.

**الصنارة:** هي جزء من مركب ميمي يحفز إلى التكرار، وتتمثل هذه في حالة الدين في الأمر بالدعوة والتبشير، وتتمثل في حالة المخطط الهرمي لمشروعات الأعمال أو الرسالة المسلسلة في صورة حافز اقتصادي لحشد وتجنيد أعضاء جدد.

**التلقين:** ضمان أن العائل للمركب الميمي يكتسب جميع الميمات التي يتضمنها المركب، وقد يشتمل هذا على التكرار المتواتر أو على عملية غسيل للمخ، والأمثلة النمطية على ذلك نجدها في الشعائر والتراتيل والصلوات والقسم بالإيمان.

**الحياة ضد مركبات ميمية مناهضة:** وقد تتمثل في الميمة الزاعمة بأن الإيمان الأعمى فضيلة والبدعة كفر ورذيلة.

**الثواب والعقاب:** واضح أن الثواب والعقاب ضروريان في الغالب لجعل المؤمن ينصاع لتعاليم المركب الميمي وللتنظيم الممثل له. والمثل النمطي للثواب المباشر هو الانتماء إلى فريق اجتماعي مؤيد. ويفيد المركب الميمي أحيانًا في الوفاء بجميع الحاجات الأساسية للمؤمن، ولكن أقوى الثوابات والعقوبات الموعودة تأثيرًا هي غالبًا ما تتعلق بمستقبل بعيد أو في الحياة بعد الموت؛ لذلك يصبح الوقت متأخرًا جدًّا لكي يغير المؤمن تفكيره إذا لم تتحقق الوعود في الحياة الدنيا، وأوضح مثال على هذا الوعدُ بالجنة والنذيرُ بالجحيم.

**الغُرْم:** مطالبة المؤمن بأن يسهم بوقته وجهده أو ماله لصالح المركب الميمي وتنظيمه، ويحتاج التنظيم إلى هذه الموارد لتمكينه من المنافسة ضد مركبات ميمية مناوئة.

### (٨) الانتخاب البديل Vicarious Selection

يمكن في أحيان كثيرة وصف عمليات الانتخاب الثقافي بأنها انتخاب بديل (كامبل، ١٩٦٥م)، وتسمى أيضًا انتخابًا تمهيديًّا preselection. ويتمثل المبدأ الذي يقوم عليه الانتخاب البديل في أن عمليةَ انتخاب بطيئةً وغير فاعلة تحل محلَّها عمليةُ انتخاب أكثر فاعلية، وتفضي إلى الاتجاه نفسه تقريبًا على نحو يضاعف من القدرة على التكيُّف. ويمكن القول، بشكل ما، إن عملية الانتخاب القديمة هي التي خلقت الآلية البديلة، وربما تتحكم أيضًا في عملها إذا ما حادت عن السبيل، وإن لم يكن هذا الضبط والتوجيه فعالًا. ويضرب كامبل مثالًا على هذا بطريقتنا في اختيار الطعام: إننا إذا أكلنا شيئًا غير ملائم ربما لقينا حتفنا بسبب سوء التغذية أو التسمم؛ ولهذا فإن اختيار الطعام محكوم في النهاية بالانتخاب الطبيعي. بيد أن اختيارنا المباشر مبنيٌّ على أساس التذوق. ونعرف أن التطور الجيني قد صاغ حس التذوق عندنا بحيث تعطي الأغذية الصحية مذاقًا طيبًا. ويعادل معيار التذوق تقريبًا معيار التغذية، وهكذا يصبح الانتخاب القائم على التذوق بديلًا عن انتخاب أبطأ كثيرًا معنيٍّ بالبقاء.

ويمثل الانتخاب الجنسي مثالًا آخر للانتخاب البديل. إن نساءً كثيرات يفضلن الرجال الأقوياء الأصحاء. وتعتبر القوة البدنية — على الأقل في المجتمعات البدائية — عاملًا مهمًّا لضمان البقاء. ولهذا فإن الانتخاب الفردي القائم على أساس البقاء من شأنه أن يعزز

القوة البدنية، ولكن الانتخاب الجنسي القائم على اختيار الشريك يحل محل هذه العملية، ويتخلص من الأفراد الضعاف بأسرع مما تستطيع أن تفعل عملية الانتخاب الفردي، أو لنقلْ بعبارة أخرى: إن الانتخاب الجنسي حل بديلًا عن الانتخاب الفردي. ويعتبر الانتخاب العقلاني أفضل مثالًا على الانتخاب البديل؛ مثال ذلك أننا نطبق قواعد الصحة العامة بهدف واعٍ لتجنب الأمراض الوبائية، وإن هذه القواعد ذاتها كان بالإمكان أن تنشأ نتيجة تطورِ حافز غريزي يحثنا على الاغتسال، وأيضًا كان بالإمكان أن تنشأ بفضل الانتخاب الثقافي إذا ما راجت قواعد التحريم والتطهر الدينية كنتيجة لحقيقة أن من أطاعوا قواعد التحريم أقل من المخالفين تعرضًا لخطر الموت بسبب الأمراض المعدية، وهكذا فإن الاختيار الرشيد لقواعد الصحة العامة هو البديل عن آليات الانتخاب الأشد بطئًا والقائمة على البقاء أو الموت. وتظهر لنا هنا بوضوح ميزة الانتخاب البديل، إنه يعني تكيُّفًا أسرع وأكثر فعالية من ظروف الحياة المتغيرة، كما يعني أقل قدر من الخسائر من حيث الوفَيات؛ لذلك فإن آلية الانتخاب البديل سوف تكون بحد ذاتها آلية تكيُّف؛ ومن ثم ستدعمها وتعززها ذات العملية التي ظهرت لتكون بديلًا عنها.

بيد أننا نلحظ تعقدًا خطرًا في آليات الانتخاب البديل؛ حيث إنها لا تفضي أبدًا إلى ذات الاتجاه تمامًا الذي استنَّته العمليات التي حلت محلها، وليسمح لنا القارئ بالعودة ثانيةً إلى مثال حاسة الذوق. ينبني اختيار الغذاء في مجتمعنا على الذوق، وأدى هذا إلى زيادة مفرطة في استهلاك السكر، وإلى إضافة نكهات صناعية لأغذية غير صحية. وانتشرت هذه الإمكانات سريعًا جدًّا؛ حتى إن الانتخاب الجيني بات عاجزًا عن كبحها. وأشهر مثال لانحراف عملية الانتخاب البديل هو ذيل الطاووس الذي تطور بفعل الانتخاب الجنسي على الرغم من واقعِ أنه يقلل من إمكانية استمرار بقاء الطاووس.

ومفهوم الانتخاب البديل مهم لأن عملية الانتخاب الثقافي في صورتها الإجمالية تعمل كبديل عن الانتخاب الجيني، وبشكل فعال جدًّا في الحقيقة. وثمة آليات انتخاب كثيرة مغايرة، بما في ذلك الاختيار الواعي، يمكن عرضها كأمثلة للانتخاب البديل.

## (٩) عوائق على طريق التطور

التحول التدريجي ليس بالضرورة خاصية للتطور البيولوجي كما كان الاعتقاد السائد من قبل، ولعل الأصوب أن التاريخ التطوري ربما يكشف عن فترات تمثل وَثَبات من التغير السريع تتبادل مع فترات سكون تسمى «التوازنات الفاصلة» punctuated equilibria

(سوميت وبيترسون Somit & Peterson، ١٩٩٢م). ذلك أنه بعد تجاوز عتبة معينة يمضي التطور سريعًا نسبيًّا إلى أن تحدث حالة اتزان جديدة. وإن تجاوُزَ هذه العتبات عملية قليلة الاحتمال؛ ولذلك فإنها قليلة الحدوث جدًّا.

وهناك تفسير محتمل لمثل هذه العوائق على طريق التطور؛ وهو أن نتيجة صلاحية جينتين مختلفتين ليست نتيجة تراكمية بالضرورة. وتسمى هذه الظاهرة باسم التفوق epistasis (مور وتونسور Moore & Tonsor، ١٩٩٤م). ولنفترض على سبيل المثال أن سمة افتراضية أ ب شفرتها جينتان مهيمنتان أ، ب على محلين هندسيَّين مستقلين، وهنا فإن الشخص الحامل لهاتين الجينتين سوف يجسد النمط الوراثي أ ب الذي يهيئ صلاحية عالية. وإن الشخص الذي يحمل إما أ أو ب — وليس كليهما — ستكون صلاحيته على النقيض؛ أي: أقل مستوًى من شخص لا يحمل أيًّا من الاثنتين. وليس من المرجح أبدًا أن تظهر الجينتان أ، ب عن طريق طفرة في آنٍ واحد لدى المرء نفسه؛ لذلك فإن تطور أ ب لا بد بالضرورة أن يمر عبر مرحلة وسيطةٍ تشتمل على أشخاص هَجينٍ يحملون أ أو ب وليس كليهما معًا، وإن هؤلاء الهجين سيكونون دائمًا نادرَين بسبب صلاحيتهما المتدنية؛ لذلك فإن الأمر رهن قدر كبير من الحظ الذي يزاوج بين شخص أ وشخص ب؛ لينتجا ذرية أ ب. وما إن يحدث هذا حتى يتوفر احتمال كبير بأن تنتشر السمة الجديدة (في ظل ظروف معينة)، وأن تعقب هذا تحولات جينية أخرى تحقق تناغمًا مع التكيف الجديد؛ الأمر الذي يفضي إلى توازن فاصل جديد. وإذا كانت ثمة سمةٌ افتراضية تستلزم الجمع بين أكثر من جينتين قبل ظهور حالة الصلاحية، فإن احتمال حدوث ذلك فرضيًّا هو صفر.

وإن هذا الطراز من العوائق إزاء الاحتمالات في التطور الجيني هو السبب في ندرة ظهور أعضاء جدد في التاريخ التطوري. وإن الشيء الأكثر احتمالًا أن يتعدل العضو القائم وَفق وظيفة جديدة، وليس نشوء عضو جديد من عدم؛ ذلك لأن العملية الأولى تستلزم تغيرات جينية آنية أقل من الثانية، وهذا هو على سبيل المثال السببُ في أن أجنحة الطيور مناظرة لأذرعتنا.

ونشهد كثيرًا حواجز مماثلة في التطور الثقافي؛ ذلك أن فكرة جديدة لا تروج بسهولة داخل مجتمع ما إذا كانت غير مفهومة، أو إذا كانت غير متسقة مع القواعد السائدة أو للهيكل المستقر للمجتمع (بيرنز وديبيتس، ١٩٩٢م). وتحدث الإعاقة عندما يكون استخدام فكرة جديدة ممكنًا فقط حال تحوُّل ميمات عديدة في المجتمع معًا في آنٍ واحد،

وتكون هذه التحولات باهظة الكلفة. ويشير رامبو (١٩٩١م، ص٨٧) إلى مثال على ذلك، وهو المشكلات المعروفة جيدًا بشأن تصدير الثقافة العليا إلى الدول النامية. ويشتمل تاريخ العلوم على نوع يمثل عائقًا ثقافيًّا يحول دون عمليات التهجين الثقافي، وحظي بدراسة متعمقة. ويسمى هذا العائق تحولًا في النموذج الإرشادي أو في الإطار الفكري (كون، ١٩٦٢م).

والملاحَظ في التطور الجيني أن احتمالات عائق التهجين ضئيلة إلى أقصى حد إذا ما استلزم تغير أكثر من جينتين في آنٍ واحد، ولكن مشكلة هذا الاحتمال في التطور الثقافي يمكن التغلب عليها عن طريق التخطيط العقلاني. ويكفي أن نفكر في جميع الابتكارات التقانية المعقدة التي أبدعها التطور الثقافي. إن جهازًا تقانيًّا حديثًا يمكنه أن يحتوي على آلاف المكونات، وإذا ما حدث وفقد عنصرًا واحدًا من هذه المكونات، فإن الجهاز سوف يتعطل تمامًا. والملاحظ أن ليس بالإمكان أن يفضي التطور الطبيعي إلى ظهور مثل هذه الدرجة من التعقد ما لم تحقق كل خطوة مباشرة على مدى عملية التطور قدرًا طفيفًا من الصلاحية أعلى من سابقتها.

وليسمح لي القارئ أن أعطيه مثالًا على عائق التواؤم في مجتمعنا: إننا إذا طبقنا نظامًا عشريًّا لقياس الزمن بدلًا من الساعات والدقائق والثواني، فإن جميع حسابات فوارق الزمن ستكون أيسر، بيد أن مثل هذا التحول في وحدات الزمن سوف تترتب عليه كلفةٌ باهظة؛ نظرًا لأن جميع المؤسسات الاجتماعية والأجهزة الثقافية مجهزة بحيث تتواءم مع الوحدات القديمة غير العملية، وسوف تسوء الأمور أكثر عندما نضع في عين الاعتبار أن لدينا منظومة متماسكة وراسخة من وحدات القياس. إن الثانية وحدة أساسية استمد منها الباحثون وحدات أخرى مثل جول (وحدة قياس للطاقة) وفولت؛ لذلك فإن التقسيم العشري لوحدات الزمن عندنا يستلزم بالتالي تغييرَ مثلِ هذه الوحدات المشتقة، ولا ريب في أن كلفة مثل هذا التغيير في وحدات القياس ستكون على المدى القصير مَهولة جدًّا؛ مما يجعلنا نتخلى عن الميزة التي سوف نجنيها على المدى الطويل مهما كانت درجة وضوحها لنا.

وطبعي أن مثل هذا الطراز من العوائق يكون من المستحيل تخطيه في التطور الجيني، ولكن من الممكن التغلب عليه خلال العملية الثقافية عن طريق التخطيط الذكي والاستثمار الرشيد إذا ما كانت الميزة على المدى الطويل مغريةً بما فيه الكفاية.

ويحدث أحيانًا أن تتشكل عوائق التواؤم الثقافي على نحو متعمد إلى حد ما؛ بهدف تضليل النشاط الانتخابي للآخرين. إن العناصر النشطة اجتماعيًّا ممن لديهم قدرة

عقلانية يمكنهم تحديد حالة بعينها أو مشكلة اجتماعية بذاتها؛ بالرجوع إلى إطار مرجعي معين ثم تحديد أي نوع من التصرفات هو الممكن بالنسبة لهذه المشكلة. ويصف بيرنز ودييتس (١٩٩٢م) هذه الاستراتيجية بأنها «إعادة تجديد الحالة لزيادة احتمالية إنتاج منشودة»، وسوف نعرض المزيد عن هذا في الباب الثامن.

## (١٠) الفوارق بين الانتخاب الجيني والانتخاب الثقافي

هناك أوجه تماثُل شكلية بين نماذج التطور الجيني والتطور الثقافي، ولكن حريٌّ ألا يضلل هذا أحدًا، ويستخلص نتائج على أساس التناظر بين نموذج وآخر. إن الفوارق بين العمليتين مهمة وأساسية للغاية؛ مما يجعلنا ننظر إلى نموذج الانتخاب الثقافي كنظرية مستقلة. إن العملية الثقافية أسرع وأكثر كفاءة بما لا يُقاس بالنسبة للعملية الجينية؛ وذلك لأسباب عديدة سأوردها هنا توخيًا للوضوح:

- السمات المكتسبة يمكن توارثها (الوراثة اللاماركية).
- غالبًا ما تكون الابتكارات الثقافية موجهةً نحو هدف وتنطوي على توقع مستقبلي؛ على خلاف الطفرات الجينية، فهي عمياء وعشوائية.
- تحدث الابتكارات مرارًا كثيرةً عندما تكون مطلوبة، بينما الطفرات تحدث بوجه عام مستقلة عن الأوضاع الانتخابية.[٣]
- الانتخاب الثقافي ليس بالضرورة مرتبطًا بميلاد أو وفاة الأفراد. ويمكن للمرء أن يختار من جديد أو أن يتحول عقيديًّا مراتٍ عدةً على مدى حياته.
- الانتخاب الثقافي يمكن أن يكون عقلانيًّا وحَصيفًا.
- يشتمل الانتخاب الثقافي على آليات مختلفة أكثر من العملية الجينية، ويمكن لهذه الآليات أن تعمل في توازٍ.
- التكاثر أو الانتقال الثقافي لا ينتقل فقط من الآباء إلى الأبناء؛ إذ يمكن أن ينتقل من أي كائن بشري إلى أي فرد آخر. وإن تطور المجتمعات على خلاف تطور الأنواع؛ غالبًا ما تتلاقى نتيجةَ الانتشار.

---

[٣] تكشف بعض أنواع البكتريا عن معدل طفرات متزايد في حالة الجوع. ولا تزال الآلية التي وراء هذه الظاهرة غير محسومة (هول، ١٩٩٠م؛ وسينجوفسكي ولينسكي Sinegovski & Lenski، ١٩٩٥م).

- العملية الثقافية ليس لها حامل واحد للمعلومات يتصف بالشمول وعدم قابلية الانقسام، شأن الجينة، بل ثمة كيانات عديدة متباينة كيفيًّا، والتي يمكن أن تخضع للانتخاب. ويمكن اختزان المعلومة الثقافية ليس في المخ فقط، بل وأيضًا خارج الجسم داخل مجموعة من الكتب ... إلخ.
- في الانتخاب الجيني تتنافس الأليلات البديلة على محل هندسي واحد، وإن مثل هذه المنافسة غير موجودة في الانتخاب الثقافي؛ لأن المعلومات غير مرتبطة بمحالَّ هندسية محددة، وغالبًا ما يكون الإرث الثقافي تراكميًّا، كما أن بالإمكان اختزانَ كمياتٍ كبيرة من المعلومات غير المستخدمة لتنشيطها بعد ذلك إذا ما تغيرت ظروف الانتخاب لصالح هذا التنشيط.
- في التطور الجيني الاحتمال ضئيل جدًّا لنشوء وتطور سمات تستلزم تغير أكثر من جينة في آنٍ واحد، ولكن عوائق الاحتمالات المماثلة في التطور الثقافي يمكن التغلب عليها بفضل التخطيط الذكي؛ لذلك فإن تطور وظائف مركبة يكون أكثر احتمالًا بكثير في التطور الثقافي عنه في التطور الجيني.
- حسَب ما تفيد نماذج رياضية معينة، يمكن لمنظومات ثقافية أن تكشف عن سلوكيات معقدة أكثر من المنظومات الجينية المماثلة؛ بما في ذلك التوازنات المتعددة والمنظومات التذبذبية oscillating systems وتعدُّد الأشكال المستقر stable polymorphism (فندلاي، لامسدين وهانسل، ١٩٨٩م).
- تفيد بعض النماذج أن الانتخاب الجماعي الثقافي يمكن أن يكون أكثر فعاليةً من الانتخاب الجماعي الجيني (بويد وريتشرسون، ١٩٨٥م؛ فندلاي، ١٩٩٢م).

## (١١) الانتخاب الثقافي عند الحيوانات

اعتاد العلماء الاجتماعيون النظر تقليديًّا إلى الثقافة باعتبارها شيئًا ينفرد به البشر، بيد أننا إذا عرَّفنا الثقافة بأنها نمط سلوكي مشترك بين أفراد جماعة ما، وينتقل من فرد إلى آخر عن طريق المحاكاة أو التعلم وليس عن طريق الوراثة الجينية، فإن الثقافة هنا دون ريب يمكن أن نجدها أيضًا عند الحيوانات. وهناك أمثلة عديدة موثقة لأنماط سلوكية لدى الحيوانات، والتي تنتقل عن طريق التعلم (بونار Bonner، ١٩٨٠م؛ جاردنر وآخرون، ١٩٩٤م؛ هاييس وجاليف Hayse & Galef، ١٩٩٦م).

وثمة مثال وثيق الصلة يورده الباحثون عادةً عندما يتجه الحديث إلى الانتقال الثقافي بين الحيوانات، ولن نمسك عن ذكره هنا: ففي عام ١٩٥٣م اكتشف الباحثون أن قردًا

يابانيًّا من نوع الماكاك، والبالغ من العمر عامًا ونصف، واسمه إيمو، يستطيع غسل الرمل العالق على سطح ثمار البطاطا؛ وذلك بشطفها بالماء قبل أكلها، ولوحظ بعد أربع سنوات ونصف أن ١٨٪ من كبار القردة و٧٩٪ من شباب القردة تعلموا تقنية غسل البطاطا عن طريق تقليد إيمو، وفي عام ١٩٦١م اكتسبت جميع القردة المولودة بعد عام ١٩٥٠م هذه التقنية ما عدا قردًا واحدًا. ودرس ماساو كاواي Masao Kawai انتشار نمط سلوك غسل البطاطا، وأثبت بالوثائق وجود رابطة بين نمط السلوك والهيكل الاجتماعي. وفي عام ١٩٥٦م ابتكر إيمو ابتكارًا آخر؛ إذ وجد أن بإمكانه فصل حبوب القمح وفرزها بعيدًا عن الرمل؛ عن طريق غمسها في ماء بحيث تطفو حبوب القمح وتترسب حبات الرمل، وانتشر هذا الابتكار بالطريقة نفسها. (كاواي، ١٩٦٥م؛ واتانابي Watanabe، ١٩٩٤م)

والجدير بالذكر أن القدرة على التعلم من النوع ذاته ليست قاصرة على أقرب أقربائنا في المملكة الحيوانية، ونذكر مثالًا آخر عن الطيور: تعلمت طيور كبيرة الحجم كيف تفتح غطاء زجاجات اللبن والوصول إلى الكريمة، وظهرت هذه المهارة مصادفةً في أماكن قليلة في شمال أوروبا، ثم انتشر هذا السلوك بالمحاكاة، ولوحظ أن الانتقال عن طريق المحاكاة لم يكن قاصرًا على طيور من النوع ذاته؛ ذلك أن أنواعًا قريبة من هذه الطيور دأبت على محاكاة سلوك فتح الزجاجة كما تفعل طيور التيت Tits الكبيرة (فيشر وهند، ١٩٤٩م؛ ١٩٥١م).

كذلك أنماط شدو الطيور ونقيق الضفادع ... إلخ؛ هي سلوكيات تتعلمها صغار الحيوانات من كبار النوع ذاته. وتؤدي هذه الطريقة في النقل إلى توفر لهجات محلية يمكنها أن تساعد الحيوانات على تحديد أقاربها في منطقة تكاثرها (موندنجر، ١٩٨٠م؛ سالتر ووليامز، ١٩٩٤م).

وكان بالإمكان بين حين وآخر توثيق أن تعديلًا طرأ على كل التنظيم الاجتماعي لفريق من الحيوانات كظاهرة تكيُّف مع الظروف الإيكولوجية المتغيرة. ولحَظ كوني أندرسون Connie Anderson (١٩٨٩م) أن جماعة من قردة البابون غيَّرت خلال سنوات قليلة تنظيمها الاجتماعي ونمط التزاوج، وحدث هذا نتيجة وجود حيوان مفترس. وسوف أعود إلى هذا المثال مرة أخرى في الباب السابع.

### (١٢) قابلية نظرية الانتخاب الثقافي للتطبيق

كما ذكرنا في الباب الثاني فإن نظرية الانتخاب الثقافي معروفة منذ عام ١٨٦٧م، وظهر لي بعد دراستي للأدبيات المتعلقة بهذا الموضوع، على مدى أكثر من مائة عام، أن أكثر

المشكلات إثارةً بشأن نظرية الانتخاب الثقافي هي أن هذه النظرية، وحتى عهد قريب جدًّا، نادرًا ما طبقها الباحثون على دراسة ظواهر العالم الواقعي. ولاحظت أن الأمثلة المستخدمة لدعم النظرية تتعلق أساسًا بالانتخاب العقلاني؛ مثال ذلك أن محاصيلَ جديدةً تعطي غلة أفضل تحل بشكل متزايد ومطَّرد محلَّ محاصيل أخرى أقل فعالية. بيد أن هذه نتيجة مبتذلة للغاية؛ بحيث إن لا ضرورة لصوغ نظرية محكمة تفسرها، أو لنقل بعبارة أخرى: استخدمت نظرية الانتخاب الثقافي في الغالب الأعم لتفسير ما هو واضح مسبَّقًا.

وعندي أن قوة نظرية الانتخاب الثقافي تتجلى في أَوْج عظمتها في مجال السلوك اللاعقلاني. إن كل المجتمعات زاخرة بأنشطة تبدو في ظاهرها لاعقلانية وغير منتجة؛ شأن الدين والشعائر والأساطير والحكايات والرقص والموسيقى والأعياد والفن والموضة واللعب والرياضة والهواية والجنس والروايات الخيالية. وتغيرت كل هذه الأنشطة تغيرًا كبيرًا على مدى التاريخ، ونادرًا ما نعرف السبب، وهذا في واقع الأمر أحد تحديات نظرية الانتخاب الثقافي.

ولكن القرارات العقلانية يمكن أن تكون لها هي أيضًا نتائجُ مهمة في سياق الانتخاب. إن القرارات الأنانية التي يتخذها أفراد أو جماعات ذوو نفوذ ربما تُفضي إلى نتائج غير مرغوب فيها من قِبَل جماعات أخرى أو من المجتمع ككل. ويقودنا هذا إلى صراع بحثي، وهذا مجال آخر يمكن أن تفيد فيه أيضًا نظرية الانتخاب. وإذا استطعنا أن نكشف عن العوامل المحددة لنتيجة الصراع، فربما نستطيع من حيث المبدأ أن نتنبأ بالحصيلة الشاملة على المستوى الكلي لألف من الصراعات على المستوى الجزئي.

وغالبًا ما كانت التفسيرات الوظيفية في النظرية الاجتماعية غير مقنعة؛ لافتقادها إلى نظرية تفصيلية عن النشأة والأسباب؛ مثال ذلك أن الدراسات التحليلية التقليدية عن الصراع الطبقي غالبًا ما زعمت أن هذه مؤسسة أو تلك قائمة؛ «لأنها تخدم مصالح الطبقة السائدة». بيد أن التحليل التقليدي يفشل غالبًا إذ يحاول الكشف عن المخطط وراء استراتيجية الطبقة السائدة، وقد يكشف الفحص الدقيق عن أن مثل هذه الاستراتيجية ربما تكون أكثر تشذيبًا وصقلًا من أي شيء كان بإمكان أبناء الطبقة السائدة أن يفكروا فيه ويتفقوا عليه، وربما يكون هذا هو الحال أيضًا حين نتحدث بوجه خاص عن الوسائل الدينية أو الأيديولوجية أو غيرهما من الوسائل الثقافية. وإن مثل هذه الاستراتيجيات عن السلطة ربما لا يمكن تفسيرها على أساس التخطيط العقلاني وحده، ولكن يتأتى تفسيرها فقط إذا ما وضعنا في الاعتبار النتيجة المتراكمة عن أحداث انتخاب متواترة.

وسوف أعمِد في الباب التالي إلى تقديم المزيد من تطوير نظرية الانتخاب الثقافي؛ رغبة مني في تحسين قدرتها التفسيرية، وسوف أطبق النظرية في بقية أبواب الكتاب على ظواهر ثقافية تاريخية ومعاصرة، وسوف أركز أساسًا على النتيجة التراكمية بعيدة المدى للكثير من أحداث الانتخاب الصغرى، وعلى صراعات القوى، وأيضًا على ظواهر لاعقلانية مثل الدين والفن.

وإنه لمن المستحيل — كما أوضحت سابقًا — صياغة نموذج رياضي كلي شامل يصف أية عملية انتخاب ثقافي. إن كلًّا من آلية الابتكار وآلية التكاثر وآلية الانتخاب ووحدة الانتخاب رهن ظاهرة نوعية موضوع دراسة. والملاحظ أن غالبية الظواهر الثقافية تخضع لعديد من آليات الانتخاب المختلفة التي تتفاعل جميعها مع بعضها البعض؛ ولهذا فإن نموذجًا رياضيًّا محكمًا للظاهرة الثقافية في الحياة الواقعية مثل الفن أو الدين سيكون معقدًا بدرجة مهولة، ويشتمل على كثير من المحددات المجهولة التي لا جدوى منها، ومن هنا اخترت أن أركز في دراستي للانتخاب الثقافي على النماذج الكيفية دون الكمية.

الفصل الرابع

# تطوير جديد للنموذج

## (١) مفهوم الصلاحية

تحدد معنى الصلاحية بأنها قدرة حدث ما على البقاء والتكاثر في الزمان والمكان، وهذه هي الوظيفة الرياضية المتخيلة التي تجاهد عملية الانتخاب على إنجاز أقصى حد لها.

ويفضل بعض علماء البيولوجيا التطورية استخدام كلمة تكيفي adaptive بدلًا من صالح fit؛ رغبةً منهم في تحاشي المفاد القيمي الذي تنطوي عليه الكلمة الثانية. ولكن كلمة تكيفي يمكن — لسوء الحظ — أن تُحدث خلطًا بين مفهومَي التكيفية adaptedness (حالة كون الكائن متكيفًا) والقدرة على التكيف adaptivity (قدرة الكائن على التكيف مع التغيرات التي تطرأ على البيئة). لذلك سوف أستمر في استخدام كلمة الصلاحية fitness، ولكن مع التأكيد على عدم تضمينها أيَّ مفاد قيمي؛ ذلك أن أي سمة تكون صالحة في ظروف معينة ليست بالضرورة سمةً مستصوبة وَفقًا لمعايير أيديولوجية.

وغالبًا ما تكون صلاحية ناسخ ما (جينة أو ميمة) رهن عوامل عديدة مختلفة، وبعض هذه العوامل مهمة لأنها مسئولة عن جانب كبير من التباين في حالة الصلاحية، بينما بعضها الآخر أقل أهمية بسبب ضآلة تأثيرها على الصلاحية، أو لأنها لا تتباين كثيرًا داخل حدود المنظومة موضوع الدراسة، وقد يكون مفيدًا بالنسبة للمنظومات شديدة التعقيد، بحيث يصعب تحليلها تفصيليًّا، أن نركز على تلك العوامل التي لها أقوى أثر على الصلاحية. وتحدد أهم العوامل ما أسميه معايير الانتخاب الرئيسية.

وإن مفهوم الصلاحية لا يكون واضحًا إلا من حيث علاقته بعملية محددة للتكاثر والانتخاب، سواء أكانت عملية جينية أم ثقافية، وأيضًا من حيث علاقته ببيئة بعينها.

ومن الأهمية بمكانٍ الاعترافُ بأن الصلاحية مفهوم نسبي رهن آلية الانتخاب والظروف الخارجية، ويمكن لشروط مختلفة للانتخاب أن تدفع بالعملية في اتجاهات

مختلفة؛ ولذلك يكون ضروريًّا عمل دراسة فاحصة لمعايير الانتخاب للتنبؤ باتجاه التغير التطوري. ولقد أدى الفضل في الاعتراف بهذه الاعتمادية إلى القول بنظريات أحادية الخط عن التطور الثقافي، وهي نظريات صادفت انتقادات كثيرة.

ورغبةً في توضيح نسبية مفهوم الصلاحية سأعطي مثالًا قياسيًّا تقليديًّا إلى حد كبير: نعرف أن عادة تدخين التبغ انتشرت إلى كل أنحاء الأرض تقريبًا؛ لأنها تعطي إحساسًا ذاتيًّا بالمتعة وبسبب ما يلاقيه المدخن من صعوبة للإقلاع عنها عندما يعاني من نتائج سيئة مترتبة عليها، ولكن التدخين يدمر الصحة الإنجابية بوسائل كثيرة من شأنها أن تقلل من احتمال إنجاب أطفال أصحاء؛ لذلك يتعين علينا أن نخلُص إلى نتيجة مؤدَّاها أن الانتخاب الثقافي يدعم التدخين؛ بينما الانتخاب الجيني يناهضه. إن تدخين التبغ له صلاحية إيجابية من حيث الانتخاب الثقافي، وصلاحية سلبية من حيث الانتخاب الجيني. وإذا جزَّأنا عملية الانتخاب الثقافي إلى عمليات جزئية؛ كأن تكون انتخابًا للمتعة، وانتخابًا عقلانيًّا، وانتخابًا اقتصاديًّا ... إلخ، سوف نجد أن عبارة الانتخاب الثقافي العامة تتألف من آليات كثيرة مختلفة، وأن كلًّا منها يدفع في اتجاه خاص بها.

وإن دراسة الصراعات بين آليات الانتخاب الجيني المختلفة التي تدفع في اتجاهات متباينة أدت إلى نتائج مهمة في نظرية البيولوجيا الاجتماعية. ونحن في مسيس الحاجة إلى دراسة مماثلة في مجال العمليات الثقافية، وإن هذه الدراسة هي على وجه الدقة والتحديد الهدف الرئيسي من هذا الكتاب.

ومعيار الانتخاب غير آلية الانتخاب، ولكن تحدده آلية الانتخاب؛ وبخاصة الظروف الخارجية والقوى الانتخابية المؤثرة في المنظومة، وسوف أوضح ما أعنيه بمعايير الانتخاب؛ وذلك بالإشارة إلى مثال المنافسة الاقتصادية: نعرف أن المشروعات الصناعية يمكن أن تتنافس من أجل إنتاج أرخص المنتجات ذات النوعية المحددة، ونجد أن إحدى الآليات المحتملة في هذه العملية هي أن تلك المصانع التي تستخدم أرخص مصادر الطاقة، وهي الطاقة البشرية وموارد أخرى، تتفوق على المنتجين الأقلَّ فعاليةً وتدفعهم إلى الإفلاس والاندثار. وهناك آلية أكثر كفاءة؛ وهي أن المديرين الأذكياء يلتمسون عن وعيٍ المواردَ الأرخص وطرق الإنتاج الأرخص، وبذا يتجنبون الإفلاس. وتعتبر الآلية الثانية أسرع من الأولى، ولكن الآليتين تدفعان التطور في الاتجاه نفسه؛ لأن لهما معاييرَ انتخاب واحدة: الإنتاج الرخيص. وإن معرفتنا بمعايير الانتخاب دون معرفة الآلية قد تمكِّننا من التنبؤ باتجاه التطور دون سرعته.

وقبل أن أشرع في تقديم المزيد عن الآليات الثقافية، أجد ضرورةً في أن أستطرد بالحديث عن نظرية الانتخاب الجيني لتوضيح آليات الانتخاب المختلفة ومعايير الملاءمة المعروفة في ذلك المبحث الدراسي.

## (٢) نماذج الانتخاب الجيني

يوضح الجدول ٤-١ إطارًا تخطيطيًّا لنماذج الانتخاب الجيني ومعايير الصلاح المقابلة لها.

جدول ٤-١: نماذج الانتخاب الجيني

| العملية | الآلية | معيار الصلاح | النتيجة |
|---|---|---|---|
| (١) انتخاب فردي | الفرد يعمل من أجل بقائه وتكاثره هو | تكاثر وبقاء | تكاثر فعال، أنانية |
| (٢) انتخاب قرابي | الفرد يساعد أقرباءه | البقاء والتكاثر للفرد لأقرب الأقرباء في العشيرة | مشاعر أسرية وانحياز أسري |
| (٣) انتخاب جماعي | الفرد يعمل لجماعته | بقاء ونمو وانشطار الجماعة | الولاء للجماعة، الغيرية، التعاون حين يكون مفيدًا للطرفين، العرفان بالجميل |
| (٤) الانتخاب التبادلي | الأصدقاء يسهمون تبادليًّا لنفعة بعضهم بعضًا | بقاء كل من الطرفين | الكشف عن سمات الجاذبية |
| (٥) انتخاب تزاوجي | يختار الفرد القرينة الأكثر جاذبيةً له | القدرة على اختيار أفضل قرينة أو أن يكون هو موضوع اختيار | الكشف عن سمات الجاذبية |

### تفسير الآليات المختلفة

(١) **الانتخاب الفردي**: هذا هو أبسط نماذج الانتخاب والفكرة الأساسية للداروينية. ويمكن تفسيره على أساس صراع كل فرد من أجل حياته وتكاثره هو، دون اعتبار لأثر استراتيجيته على غيره.

(٢) **الانتخاب القرابي**: يفيد هذا النموذج بأن الجينة التي تجعل حاملها يساعد أقرب أقربائه على البقاء؛ سوف تكون لها الغلبة نظرًا لزيادة احتمال أن يحمل الأقارب الجينة نفسها. ولا فارق هنا — من وجهة نظر الجينة الأنانية — فيما إذا كان حاملها هو الذي يبقى أم شخص آخر يحمل جينة مطابقة. وكلما ابتعدت علاقة القرابة، قلَّ احتمال أن يحمل هذا القريب الجينة ذاتها، وبناءً على هذا تكون مساعدة الأقربين أفيد من الأباعد؛ تأسيسًا على دعم جينات المرء. وأفاد نموذج الانتخاب القرابي كثيرًا في تفسير السلوك الاجتماعي للنمل والنحل، كما أفاد أيضًا بالنسبة للحيوانات الأخرى بما في ذلك الإنسان. واستخدم هذا النموذج تفسير العواطف والانحيازات الأسرية. وإن نزوع الجينة إلى الانتشار عن طريق تكاثر حاملها وأقاربه يسمى «الصلاح الضميني» inclusive fitness (إي. أو. ويلسون، ١٩٧٥م).

(٣) **الانتخاب الجماعي**: يمكن توسيع حجة الانتخاب القرابي لتشمل الجماعات داخلية التزاوج الأكبر حجمًا، حيث تزداد احتمالات حمل جميع أبناء الجماعة للجينة نفسها. ولنتخيل أنواعًا حيوانية تعيش جماعات، والهجرة عند أدنى مستوياتها بين الجماعات وبعضها. وإذا كان بقاء الجماعة ككل وقدرتها على تفريخ جماعات جديدة رهن إرادة أبناء الجماعة في التعاون والمساعدة فيما بينهم، فإن هذه السمات السلوكية سوف يدعمها الانتخاب الجماعي. وإذا كان الانتخاب الجماعي قويًّا بما فيه الكفاية، فإنه سيفضي إلى سلوكيات تقلل الصلاحية الفردية ولكنها تَزيد من صلاحية الجماعة، وتسمى هذه الظاهرة الغيرية. ونذكر مثالًا متطرفًا للغيرية؛ وهو إرادة الفرد في التضحية بحياته دفاعًا عن جماعته (إي. أو. ويلسون، ١٩٧٥م؛ واين إدواردز Winne Edwards، ١٩٨٦م).

وتتضمن نظرية الانتخاب الجماعي عديدًا من النماذج الفردية، ولكن الأمر رهن الكيفية التي تقضي بها الجماعات والكيفية التي تتشكل بها جماعات جديدة (بورمان وليفيت Boorman & Levitt، ١٩٨٧م). ويدور جدال ممتد بين علماء البيولوجيا الاجتماعية حول كيفية المقارنة بين الانتخاب الجماعي الضعيف والانتخاب الفردي والقرابي القوي (دي إس ويلسون، ١٩٨٣م؛ بي جي وليامز، ١٩٨١م؛ جي سي وليامز، ١٩٦٦م؛ ١٩٨٥م).

(٤) **الانتخاب التبادلي**: إذا كان شخصان (أو أكثر) يساعدان بعضهما بعضًا تبادليًّا على النحو الذي يكون فيه التعاون لمصلحة الطرفين، فإن أي جينة ناتجة عن مثل هذا التعاون يمكنها أن تنتشر في ظل ملابسات بعينها (إي. أو. ويلسون، ١٩٧٥م؛

بورمان وليفيت، ١٩٨٠م). مثال ذلك أن الكلاب البرية تستفيد من الصيد التعاوني أكثر مما تستفيد من الصيد المنفرد؛ شريطة الاتفاق فيما بينها على اقتسام الفريسة فيما بعد. كذلك فإن الأفراد المتعاونين يزيدون بالتبادل احتمالَ بقاء كل منهم؛ ومن ثم يمكن الحديث عن صلاحية متبادلة، ولكن هناك حالة من التعقد إزاء هذه الآلية، وتتمثل في المخادعين الذين يستغلون ويُثرون على حساب المساعدة التي يتلقونها؛ وذلك بعدم تقديم منافع مقابلة. ويمكن لهذا أن يؤدي إلى تطور آليات معقدة للخداع، وتسجيل الخداع، وحساب متى يثمر الخداع ومتى يكون التعاون هو الأفضل، مع محاولات للتنبؤ باستراتيجية الآخرين ... وغير ذلك. وأدت الدراسات التحليلية النظرية لهذه التعقيدات إلى ظهور أُطُر جديدة لفهم النفس البشرية (ترايفرز Trivers، ١٩٧١م؛ نيس ولويد Nesse & Lioyd، ١٩٩٢م).

(٥) **الانتخاب التزاوجي Sexual Selection**: سبق لنا أن ذكرنا هذه الآلية، وتتعلق باختيار أفضل قرين. وطبيعي أن الطرف الذي يختار يمكن أن ينشأ ويتطور لديه شعور بأفضلية أقران تبدو في ظاهرها أنها تشتمل على جينات جيدة، كما وأن الطرف الذي يقع عليه الاختيار يمكن أن تنشأ وتتطور لديه سمات تحسِّن من جاذبيته في عيون الطرف الآخر. وإن هذه السمات ليست دائمًا وثيقة الصلة ببقاء وتكاثر الزوجين؛ مثال ذلك أن ذكور الطيور في أنواع كثيرة نشأت وتطورت لديها مجموعات من الريش رائعة الألوان، وكذا أصوات تغريد مؤثرة؛ نظرًا لأن هذه السمات تستهوي إناث الطيور. ونجد من ناحية أخرى أنه نشأت وتطورت لدى الإناث أفضليات تكشف عن نواحي الجمال، لا لأنها تُسهم في تكاثرها، بل لأن هذه الميزات المفضلة تزيد من فرص وراثة ذريتها من الذكور هذه المظاهرَ الجمالية التي تمكِّنها من جذب الإناث (إي. أو. ويلسون، ١٩٧٥م).

ها أنا ذا فرغت من تفسير أهم نماذج الانتخاب الجيني حتى أبين أن آليات الانتخاب المختلفة ومعايير الصلاح المغايرة يمكن أن تقود التطور في اتجاهات مختلفة.

## (٣) الانتخاب الجيني R وK

سننظر الآن إلى تصنيف مغاير للعمليات التطورية: التمييز بين ما يسمى الانتخاب –R، والانتخاب –K (إي. أو. ويلسون، ١٩٧٥م).

إذا كان نوع ما يعيش في ظروف وافرة الموارد؛ مما يهيئ له فرصًا جيدة للتوسع، ولكن مع وجود أخطار مهمة محدِقة به مثل وحوش ضارية، فإن من المفيد لهذا النوع أن يستغل القسط الأكبر من موارده على التناسل بأسرع ما يمكن، وهذا هو ما يسمى

الانتخاب R، وحرف R هو رمز رياضي دالٌّ على معدل التكاثر. وإن من شأن الانتخاب R– أن يجعل تطور الكائنات الصغيرة ينمو سريعًا، ويكون تناسلها سريعًا أيضًا؛ مثال ذلك الفئران والحشرات.

ونقيض الانتخاب R– هو الانتخاب K–، وهذا هو ما يحدث عندما يعيش نوع ما في بيئة مزدحمة حيث تحُدُّ الموارد المتاحة، وليست الوحوش الضارية، من عدد أفراد النوع. وإن حرف K هو رمز رياضي للعبارة سعة الحمل Carrying Capacity؛ بمعنى أقصى عدد من الأفراد الذين يمكن للموارد في موئل بذاته أن تعولهم. ويفضي الانتخاب K إلى تطور حيوانات ضخمة تتناسل ببطء وتستخدم الموارد المتاحة الاستخدام الأمثل، وتستثمر نسبة كبيرة من مواردها في رعاية نسلها القليل. ونجد الانتخاب K– عند الحيوانات التي تحتل المرتبة الأخيرة في سلسلة الغذاء مثل الحيتان والأفيال والبشر.

واستخدم المقياس R وK على نطاق واسع لتصنيف استراتيجيات التكاثر؛ ذلك أن الاستراتيجيات R– هي استراتيجية حيوان سريع التناسل، ويلد عددًا من الذرية الصغيرة، ولكنه لا يعبأ بهذه الذرية. وتشتمل الاستراتيجية K– على الاستيلاد المتأخر late-breeding، ولادة عدد قليل ورعاية مجهدة للذرية. وتفيد الاستراتيجية R– حين يكون الافتراس، أو غير ذلك من أسباب الاضطراب، عاملًا يحد من عدد العشيرة إلى ما دون سعة الحمل للبيئة. وتكون الاستراتيجية K– هي الأمثل حين تكون البيئة مكتظةً، وحجم السكان تقيِّده نُدرة الغذاء أو أي موارد أخرى.

وصادفت نظرية R/K انتقادًا؛ لأن الأساس النظري الذي تنبني عليه مفرط في التبسيط، هذا علاوة على أن القدر الأكبر من التباين الحادث في المحددات التي من المفترض أنها مرتبطة بالمقياس R/K هي تباينات بين ذريات من نسل واحد، وليست بين أنواع من النسل نفسه، أو تباين داخل النوع ذاته (ستيرن Stearns، ١٩٩٢م).

وتفتقر النظرية أحيانًا إلى تفسير نظري مقنع للرابطة بين سمات متباينة، ويبدو هذا واضحًا بوجه خاص في حالة الانتخاب K– (بويس Boyce، ١٩٨٤م).

وأيًّا كان الأمر فإن من انتقدوا النظرية يسلِّمون بأن لها ميزاتها:

> «كثيرون وجدوا فيها إطارًا مفيدًا لتفسير ملاحظاتهم؛ مما يعني أنها تنطوي بالضرورة على عنصر صدق، والمشكلة هي تحديد هذا العنصر.»
>
> (ستيرن، ١٩٩٢م)

ولكن على الرغم من المشكلات النظرية، تظل هناك رابطة ذات دلالة بين السمات المهمة، حتى بعد تصويب العوامل التي كان بالإمكان اعتبارها عواملَ مثيرة للاضطراب (ستيرن، ١٩٩٢م). وجرت محاولات عديدة لتحسين النموذج بهدف التوفيق بين النظرية والمشاهدات (بويس، ١٩٨٤م؛ تايلور وآخرون، ١٩٩٠م؛ كوزلوفسكي وجانكزور Janczur & Koslowski، ١٩٩٤م).

وسوف أدفع بأن القدرة التفسيرية لنظرية K/R يمكن فهمها على نحو أيسرَ حين نعيد تفسير النظرية في ضوء معايير الانتخاب؛ أي حينما يكون حجم السكان صغيرًا بسبب عمليات الافتراس أو غيرها من أعمال عدائية، ولكن موارد الغذاء وغيرها وافرة، فإن المعيار الرئيسي للانتخاب سيكون كما هو واضح كم عدد الذرية. وسوف تكون الاستراتيجية الأمثل للتكاثر هي التناسل بأسرع ما يمكن، وإنتاجُ أكبر عدد من الصغار بدلًا من إنفاق الموارد على التنشئة والتربية. ونجد في الحالة المقابلة حيث حجم السكان تقيِّده سَعة الحمل للبيئة فقط ظهور منافسة شرسة على الغذاء، ويصبح متوقعًا أن تطوِّر الحيوانات لنفسها قدرات تنافسية. وغالبًا ما يكون حجم الجسم عاملًا حاسمًا في المنافسة مع أبناء النوع ذاته؛ ومن ثم ستكون الاستراتيجية الأمثل بذل أكبر قدر من الموارد على التربية والتنشئة وأقل قدر على التناسل، وستكون الصغار بالضرورة أقل حجمًا من الكبار، ولهذا يفقِد الصغار ميزة المنافسة على الطعام ما لم يساعدهم الآباء، وها هنا تنشأ وتتطور الرعاية الأبوية، ومن هنا أيضًا يكون إنجاب عدد قليل من الصغار ذوي الحجم الكبير بدلًا من عدد كبير من ذوي الحجم الضئيل. وربما تبدو العملية وكأنها تدعم نفسها تلقائيًّا؛ نظرًا لأن الحيوانات الكبيرة أقل تعرضًا للافتراس، ومن الأرجح أيضًا لهذا السبب ألَّا تقيدها عمليات الافتراس، بل يقيدها مدى توفر الغذاء وغير ذلك من موارد.

وإنني إذ أعدت تأويل نظرية R/K في ضوء معايير الانتخاب إنما جعلتها أكثر قَبولًا حدسيًّا؛ ذلك أن ما كان يبدو أحيانًا فهمًا قاصرًا لآليات الانتخاب K/R أصبح أقل إشكالية بعد أن حددت معايير الانتخاب اتجاه التطور بغض النظر عن الآليات.

وهكذا أصبحنا نرى القسط الأكبر من التباين داخل هذه السمات هو تباين بين ذريات من نسل واحد، وليس بين أنواع، وهو ما يعترض عليه ستيرن (١٩٩٢م). ويمكن تفسير هذا الواقع بأنه ناجم عن عوائق جينية كما سبق أن حددنا في الباب الثالث. إن التباين الجيني داخل نوع أو داخل نسل واحد قد لا يكون كافيًا للتكيف مع تغير جذري

في ظروف K/R؛ وذلك بسبب العوائق الجينية، وفي مثل هذه الحالة يكون الأرجح أن يستعمر هذه البيئة الملائمة نسلٌ مغاير له سمات أقربُ إلى الوضع الأمثل اللازم لهذه البيئة الجديدة.

## (٤) نماذج الانتخاب الثقافي

عدد النماذج المحتملة في نظرية الانتخاب الثقافي أكبر بكثير مما هو الحال في العمليات الجينية؛ وسبب ذلك أن كلًّا من ابتكار وتكاثر وانتخاب الظواهر الثقافية يمكن أن يتضمن الكثير من الآليات المختلفة، ويمكن لجميع هذه الآليات أن تتفاعل مع بعضها بعضًا بوسائل معقَّدة كثيرة للغاية؛ مما يجعل من الصعوبة بمكانٍ إجراءُ حساب وتصنيف دقيق للعمليات الثقافية المحتملة، ويصبح من المشكوك فيه أكثَرَ معرفةُ ما إذا كان من المفيد تطبيق مثل هذا النهج في مجال البحث الاجتماعي أم لا.

وبدلًا من وضع تصنيف للعمليات الثقافية على أساس آليات الانتخاب، آثرت أن أبني تصنيفي على أساس القوى الاجتماعية التي تنهض بالانتخاب وما يقابل ذلك من معايير للانتخاب. ويناظر هذا المبدأ التمييز سالف الذكر بين انتخاب –R وانتخاب –K في التطور الجيني. ولم ألجأ إلى هذا الطريق المختصر رغبةً مني فقط في أن أتجنب المشكلات الرياضية المستعصية، بل ولأنني كذلك أعتبر اتجاه التطور أهم عندي من سرعته، هذا فضلًا عن أن اتجاه التطور إنما تحدده في الحقيقة معاييرُ الانتخاب.

وغنيٌّ عن البيان أن نظرية الانتخاب الثقافي لا تزال في المهد، وأن ما نحن بحاجة إليه في هذه المرحلة هو توفر نماذج عامة يمكن أن تهيئ لنا نظرة واسعة الأفق. وطبعي أن النهج الاختزالي في تحليل التفاصيل لآلية بذاتها من آليات الانتخاب الثقافي الكثيرة لن يقودنا إلى فهم عام لمجتمع معقد. وحدث في السابق أن أفادت النظرية التطورية البيولوجية فائدةً جمةً من نظرية K/R، ولكنها بلغت اليوم مرحلة تبدو فيها نظرية R/K تبسيطية للغاية، ولم تبلغ نظرية الانتخاب الثقافي هذه المرحلة بعد؛ ومن ثم فإن توفر نموذج تبسيطي مطلب له ما يبرره.

وسوف توضح الأبواب التالية أن هذا النهج أضحت له قدرة تفسيرية تفوق بمراحل قدرةَ نماذج الانتخاب السابقة. وطبعي أن يكون بإمكان مبادئ تصنيف أخرى مغايرة تقديم تطبيقات قيِّمة.

## (٥) الانتخاب الثقافي –R و–K

أود أن أؤكد أن ليس بالإمكان استخدام التناظر بين الانتخاب الجيني والثقافي للبرهنة على أي شيء خاص بأيٍّ من الآليتين؛ ذلك أن الفوارق بين الآليتين ضخمة جدًّا كما سبق أن أوضحنا، ولكن هذا التناظر يمكن أن يفيد كمصدر إلهام دون اعتباره أيَّ شيء آخر في الأبواب التالية عندما أقدم ما سوف أسميه الانتخاب الثقافي –R و–K (فوج، ١٩٩٧م).

حدث الانتخاب الثقافي –R عندما تتوفر لجماعة ما فرص موضوعية للتوسع سياسيًّا وثقافيًّا؛ بمعنى هزيمة جماعات أخرى وفرض أيديولوجية أو ثقافة الجماعة المنتصرة عليهم، ولكنها في الوقت نفسه تواجه مخاطرة كبرى تتمثل في سقوطها ضحيةَ توسُّع جماعات أخرى. أو لنقل بعبارة أخرى: إن الجماعة خاضعة لهيمنة نزاعات وحروب خارجية، وأعني بالجماعة مجموعةً متكاملة ومترابطة من الناس يربط بينهم شعور بأن ثمة هويةً جمعية مشتركة بينهم؛ كأن تكون قبيلة أو دولة أمة أو طائفة دينية. وتتحدد عضوية الجماعة عادةً على أساس انتماء ديني أو سياسي أو عرقي، وغالبًا ما يرمز إليها بعلامات مميزة ذات طابع معين (هوج وأبرامز، ١٩٨٨م).

ويفضي الانتخاب الثقافي –R إلى تخصيص نسبة عالية من موارد الجماعة لصد الحروب أو النزاعات الخارجية أو غيرها من أخطار جمعية. وطبعي أن الجماعة التي تملك القوة العسكرية الأقوى والاستراتيجية الأكفأ سوف تنتصر في عملية الانتخاب الثقافي للجماعة. أو بعبارة أخرى: إن الانتخاب الثقافي –R يفضي إلى التسلح، وإن هذا التسلح ليس من النوع التقني فقط، بل إن الجماعة الأكبر منه ذو طبيعة أيديولوجية وسياسية؛ إذ تتعزز روح قوية للمجتمع المحلي في ارتباط بأيديولوجيا تفيد بأن الفرد موجود لصالح الجماعة؛ ومن ثم على الفرد أن يضحي بنفسه من أجل المجتمع. وتسود هنا نظرة تقول إن النظام والالتزام والتماثل فضائل، وإن الشهادة هي الشرف الأسمى، ويسود الاعتقاد بأن الحكومة المركزية القوية علامة على الثروة. وإن هذا النوع من الأيديولوجيات وما يناظره من تنظيم سياسي يجعل القوى الأشد منعة وتسليحًا في نزاع سياسي وأيديولوجي مع جماعات الجوار؛ ومن ثم تكون هي الأكثر ملاءمةً ثقافيًّا في وضعٍ تهيمن عليه عملية الانتخاب الثقافي –R.

ونقيض الانتخاب الثقافي –R هو الانتخاب الثقافي –K الذي يحدث عندما تنتفي فرص التوسع الثقافي لجماعة ما، ولا يتهددها عدوان من جانب جماعات أخرى. وتتمثل هذه الحالة تمامًا عندما تكون جماعة ما معزولة جغرافيًّا؛ كأن تكون على سبيل المثال

داخل جزيرة منعزلة أو عندما تكون الفوارق الثقافية بين جماعة ما وجيرانها ضئيلة بالمقارنة بالفوارق الداخلية للجماعة نفسها؛ إذ تكون النزاعات الخارجية هنا ضئيلة أو لا وجود لها؛ بينما النزاعات الوحيدة ذات الدلالة والأهمية في عمليات الانتخاب هي النزاعات الدائرة داخل الجماعة بين القادة والرعايا أو بين الثقافات الفرعية أو بين الأفراد.

ومن ثم، فإنه في حالة عدم وجود نزاعات خارجية يكون تشكيل قوة عسكرية ذات بأس تبديدًا للموارد. ولن يقبل السكان نظام حكم استبدادي يفرض الوحدة والنظام، وإنما سوف يتمردون ضد الزعماء الأقوياء، وسوف تكون الحروب من أجل حرية كل فرد هي النزاعات السائدة. وهذا من شأنه أن يفضي إلى أيديولوجيا تقضي بأن المجتمع قائم لخدمة مصالح الفرد وليس العكس، وسوف يحظى الفرد بقدر أكبر من حرية الاختيار، كما سيتوفر قدر أكبر من التسامح إزاء الاختلافات الفردية، وهنا يعتبر الزعماء حياةَ ورفاهةَ أيٍّ فرد أمرًا مهمًّا.

ويمكن تصور معيار الانتخاب في عملية الانتخاب الثقافي –R بأنه معيار إمبريالي أو تسلطي imperialistic. إنه قدرة ثقافة ما على الانتشار وصولًا إلى شعوب جديدة، والتصدي لنفوذ وافد من ثقافات أخرى. ونجد من ناحية أخرى أن معيار الانتخاب لعملية الانتخاب الثقافي –K هو رضا وقناعةُ جميع الأفراد؛ ومن ثم تقليل النزاعات إلى أدنى حد لها بين الزعماء والرعايا؛ ذلك لأنه يكفي إشباع حاجات ورغبات جميع الأفراد قدر الاستطاعة؛ لكي تتجنب الثقافة حدوث هبات ثورية. ويتحدد الانتخاب –R على أساس تكاثر الثقافة في المكان؛ بينما يتحدد الانتخاب –K على أساس التكاثر في الزمان.

وحتى نتجنب الاستخدام الاصطلاحي غير العملي لكل من –R و–K والابتعاد عن التناظر المتهافت مع الخصائص الوراثية، سوف أقدم هنا كلمتَي ريجال Regal وكاليبتي Kalypti؛ [١] لاستعمالهما بدلًا من الرمزين R وK عند الحديث عن الانتخاب الثقافي. وسوف أسمي نتيجة الانتخاب الثقافي –R الثقافية الريجالية Regal Culture ونتيجة الانتخاب الثقافي –K الثقافية الكاليبتية Kalyptic Culture. ومصدر كلمة ريجال هو كلمة rex، والتي تعني الملك واخترت هذه الكلمة لأن بالإمكان اعتبار الدكتاتورية نموذجًا للثقافة الريجالية. وصككت كلمة كاليبتي Kalyptic من الكلمة كاليبسو Kalypso، وهي اسم

---

[١] آثرت استخدام الكلمتين بمنطوقهما منعًا لتشوش المدلول حين نترجم ريجال Regal إلى ملكي، خاصةً أن المؤلف خرج بالكلمة عن معناها القاموسي (المترجم).

إحدى الحوريات في الأساطير الإغريقية، والتي أسرت أدويسيوس Odysseus فوق جزيرة مهجورة. واخترت هذه الكلمة لأن أصدق الأنماط للانتخاب الثقافي –K نجدها فوق الجزر المعزولة. ويمكن للقارئ أن يلاحظ أن الحرف K في الانتخاب الجيني –K حرف كبير؛ لأن الرمز الرياضي الذي يوحي به كبير أيضًا؛ بينما عبارة الانتخاب الثقافي –K نكتبها مقترنةً بحرف k صغير؛ لأنها تعني كاليبي.

ويمكن تحديد معالم مفهوم ريجالي على أساس التعريفات التالية:

(١) الانتخاب الريجالي هو عملية انتخاب ثقافي تهيمن عليه نزاعات فيما بين الجماعات أو أخطار جمعية أخرى.

(٢) الثقافة الريجالية Regal culture هي حصاد مثل هذا الانتخاب أو ...

(٣) ثقافة تنفق نسبة عالية من مواردها على التوسع أو الدفاع أو ...

(٤) ثقافة تقيد حرية الفرد من أبنائها وتفرض متطلبات كبيرة على موارد الفرد لغرض تقوية الجماعة.

(٥) المنتج الثقافي الريجالي هو ظاهرة ثقافية تمثل جزءًا من استراتيجية ثقافة ريجالية أو أنها بمعنًى آخر منتج نمطي لثقافة ريجالية.

وطبيعي أن يتحدد المصطلح كاليبي Kalyptic بأنه النقيض؛ بمعنى أنه ثقافة لا تحكمها النزاعات الخارجية، والتي تنفق على إشباع الفرد موارد أكثر مما تنفق على وسائل تقوية الجماعة؛ ومن ثم تولي حرية الفرد أهمية. ولعل من الأفضل استخدام الكلمتين على أساس من التدرج النسبي، وليس باعتبار أنهما يمثلان نمطين مطلقين. ويبدو مفهومًا أكثر أن تقول إن الثقافة س أكثر ريجالية من الثقافة ج؛ بدلًا من الاكتفاء بقولنا إن الثقافة س ثقافة ريجالية.

وطبيعي أن التوافق بين التحديات الخمسة سالفة الذكر يتأكد إذا ما ثبت صواب نظريتي. وتوخيًا للبساطة آثرت تطبيق المصطلح نفسه على عملية تطورية وكذلك على نتيجتها، مثلما طبقتها على ثقافات كاملة ومجملة، وكذلك على ثقافات جزئية ومنتجات ثقافية. وإن هذا النقص المتعمد في التحديد الدقيق سببه أن النظرية الراهنة لا تزال في المرحلة الأولى من تطورها؛ ولهذا أعترف هنا بأن أي تعريف صارم متشدد قد يؤدي إلى تقييد البحث وحصره في إطار مفرد، ومن ثم يعيق تحقيق المزيد من استحداث مفاهيم جديدة، وسوف يتضح المعنى من خلال السياق والأمثلة المطروحة.

## (٦) آليات الانتخاب الثقافي –R و–K

كما أوضحنا سابقًا يمكن تعريف الانتخاب الثقافي –R و–K بأنهما القوة المحركة الدافعة للتطور في هذا الاتجاه أو ذاك، وأن أهم قوة دافعة وراء عملية إضفاء الصبغة الريجالية هي النزاعات بين الجماعات، بينما القوة الدافعة وراء إضفاء الصبغة الكاليبية هي النزاعات داخل الجماعة، أو لكي نكون أكثر تحديدًا: بين القادة والتابعين، بيد أن القوة الدافعة ليست هي الآلية؛ لذلك سأوضح بعض الآليات المحتملة وراء عمليتي الانتخاب الثقافي –R و–K.

الحرب هي العامل الأساسي في إضفاء الصبغة الريجالية أو التحكمية؛ ذلك لأن المجتمع الذي يحكمه نظام صارم وإدارة فعالة في السيطرة على الناس؛ سوف تتوفر له فرص للفوز في الحرب أكثر من مجتمع آخر يسوده قدر أكبر من اللين والتساهل. وأن الأرجح هنا أن يفرض المنتصرون قسرًا تلك المبادئ السياسية والأيديولوجية والدينية على الشعب المهزوم. وهذا من شأنه أن يجعل الحكومة القوية أمرًا ممكنًا؛ ومن ثم تشيع وتنتشر تلك السمات. ويمكن البرهنة على هذا إحصائيًّا كمعامل ترابط بين المركزية السياسية والفعالية العسكرية (أوتربين Otterbein، ١٩٧٠م).

ولكن من المهم أيضًا أن نفهم أن إضفاء الصبغة الريجالية أمر ممكن بدون حرب؛ ذلك أن التهديد بالحرب كافٍ وحده؛ إذ سيدرك الناس سريعًا أن التسلح ماديًّا ومعنويًّا ضروري للتصدي لخطر الحرب، ولن تواجه الجمهورية أية مشكلات لفهم أن التضحيات ضرورية للدفاع عن الأمن القومي. وأوضح مثال على هذه الاستجابة الحربُ الباردة وسباق التسلح بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي في السابق. ولنا أن نتحدث هنا عن الانتخاب البديل vicarious selection. إن رد الفعل العقلاني إزاء خطر الحرب يقلل من مخاطرة التعرض للهجوم كما يقلل من مخاطرة خسارة الحرب إذا اندلعت. وإن النتيجة الثقافية واحدة، كأنهم ينتظرون في وضع سلبي اندلاع الحرب: إضفاء الصبغة الريجالية. ويمضي الانتخاب البديل في الاتجاه نفسه؛ شأن الانتخاب المباشر، وإن كان أسرع وأكثر فعاليةً مع كلفة أقل؛ لذلك يعتبر الانتخاب البديل عاملًا شديد الأهمية في الانتخاب الثقافي.

والعملية النقيض هي الكلبتة Kalyptization أو إضفاء الطابع الكاليبي، ونجدها بين من يعيشون في ظروف سلمية؛ إذ في حالة انعدام النزاعات الخارجية، تصبح النزاعات الداخلية هي العوامل السائدة المحددة لاتجاه التطور الثقافي؛ ذلك أنه في حالة التنافس

بين نظامين سياسيين بديلين سوف يفضِّل الناس الأكثر راحة لهم؛ أي ذلك النظام الذي يفرض على الناس أقل المطالب، ويهيئ للفرد أعلى قدر من الحرية والاستقلال الذاتي، ولنا أن نسمي هذا الانتخاب المتعي (مارتينداال Martindale، ١٩٨٦م). إن الناس لا يقبلون دكتاتورية استبدادية طاغية، وسوف يتمردون ضد عمليات التركيز المفرطة للسلطة. ونلاحظ أنه في حالة غياب أي احتمالات أخرى يمكن للناس أن يقترعوا بأقدامهم؛ أعني أن بإمكانهم ببساطةٍ الفرارَ من المجتمع الريجالي إلى مجتمع أكثر كاليبية. وطبعي أن مثل هذا الخروج يكون أكثر فعالية حين يكون موجهًا ضد قبيلة صغيرة، ولكن الدول — الأمم الأكبر حجمًا — يمكن أن تتأثر وتسير في اتجاه كاليبي حين تواجه خطر الهجرة الجماعية، ويمكن من ناحية أخرى أن يضفي المهاجرون صبغة ريجالية على المجتمع الذي غزَوه.

آلية انتخاب أخرى يمكن أن تدفع في اتجاه كاليبي؛ وهي المنافسة الاقتصادية والتقانية. إن المجتمع الكاليبي عادةً أكثرُ تسامحًا إزاء المبادرات الاقتصادية الفردية بالقياس إلى المجتمع الريجالي. ويهيئ هذا النوع من الليبرالية أرضًا خصبة أكثر لرعاية النمو الاقتصادي ولزيادة الثروة المادية، كذلك فإن استراتيجية K– تتضمن أيضًا قدرًا أكبر من الاستثمار في التعليم، ويتجلى مقابل هذا الاستثمار فيما يتحقق من تقدم علمي وتقاني. وتحقق هذه الاستثمارات في المشروعات وفي التعليم نتيجةً تتمثل في أن المجتمع الكاليبي على المدى الطويل سيكون له الفوز في المنافسة الاقتصادية، ويتغلب على المجتمع الريجالي. وجدير بالذكر أن الاتحاد السوفييتي خلال الحرب الباردة كان أكثر ريجالية من الولايات المتحدة الأمريكية، ولكن هذه الأخيرة فازت لأن النمو الاقتصادي والتقدم التقاني هيَّأ للولايات المتحدة تقانة عسكرية أكثر تفوقًا. ولا ريب في أن الرئيس السوفييتي ميخائيل جورباتشوف أدرك القصور الاقتصادي للمجتمع السوفييتي الصارم والمتحجر؛ وذلك حين طرح سياسته عن الانفتاح والإصلاح، وكان نتيجة هذا الانتخاب أن الثقافة الأمريكية والأوروبية باتت تغرق الآن الاتحاد السوفييتي السابق؛ بينما لا يتجه إلى الناحية الأخرى سوى النزر اليسير جدًّا من الثقافة.

بيد أن هذه الاعتبارات لا تعني أن المنافسة الاقتصادية تفضي دائمًا إلى الكلبتة؛ إن السلطة الاقتصادية والسلطة السياسية مترابطتان بقوة، وحيث تفيد المنافسة الاقتصادية العمليات الضخمة فإن تركُّز السلطة الاقتصادية سوف يعني أيضًا تركزًا في السلطة السياسية. وإن القسط الأكبر من سلطة الأمر الواقع سوف يقع في أيدي رجال الأعمال وليس في أيدي القادة المنتخبين ديمقراطيًّا.

ويمكن كذلك تعريف الفارق بين الثقافة الريجالية والثقافة الكاليبتية بأنه فارق في استراتيجية التكاثر للثقافتين؛ فالثقافة الريجالية هي ثقافة تستخدم طاقة وموارد الأفراد من أبنائها لصالح تكاثر الثقافة ذاتها. وأوضح مثال على ذلك العقيدةُ الدينية التي تفرض على أنصارها دعوة الناس للإيمان بها، ويكون العمل التبشيري هنا لصالح انتشار العقيدة الدينية وليس لصالح العمل التبشيري في ذاته. ولكن استراتيجية الثقافة الكاليبتية مختلفة تمامًا؛ إنها تقامر بأن تقدم لأصحابها أكبر قدر من المزايا مع أقل الأعباء قدرَ المستطاع. وتنتشر مثل هذه الثقافة عن طريق الاختيار الأناني من جانب الأفراد، على عكس الثقافة الريجالية التي تحُدُّ من حرية الاختيار.

وجدير بالذكر أن كلمة استراتيجية هنا لا تتضمن بالضرورة عملية تخطيط واعٍ، وإنني أستخدم الكلمة بالطريقة نفسها التي يستخدمها علماء البيولوجيا عند حديثهم عن استراتيجية التكاثر لحيوان بدائي أو لنبات ليس لديه وعي بما يفعل؛ ومن ثم فإن استراتيجية تكاثر الثقافة ليست هي ذات الاستراتيجية عند البشر، وإن النمط الثقافي القادر على التكاثر بكفاءة ربما ظهر بفعل انتخاب تلقائي لابتكارات عشوائية، أو ربما تظهر نتيجة نشاط تخطيطي ذكي من جانب البشر، وتنشط آلية الانتخاب سواء فهم البشر هذه الآلية أم لم يفهموها، وسواء كان هذا النمط الثقافي مواتيًا لحامليه أم غير ذلك.

## (٧) الآليات النفسية البديلة

ثمة ظاهرة نفسية مشهورة؛ وهي أن الأخطار الخارجية التي تتهدد جماعة ما من شأنها أن تعزز التضامن من داخل الجماعة، وتخلق نزعة محورية إثنية ونزعة عسكرية. وسبق أن أوضح هذه الظاهرة أيضًا علماءُ البيولوجيا التطورية وعلماء النفس الاجتماعيون.

وتؤكد النظريات البيولوجية على أهمية الدفاع عن الجماعة؛ تأسيسًا على نظرية الانتخاب القرابي أو نظرية انتخاب الجماعة (لورنز، ١٩٦٣م؛ ورينولدز Rynolds وفالجر وفاين Falger & Vine، ١٩٨٧م).

وجدير بالذكر أن مفهوم الشخصية التسلطية جرى استخدامه تقليديًّا في نطاق علم النفس الاجتماعي لتفسير النزعة المحورية الإثنية والنزعة الفاشية. وتتمثل خصائص المرء ذي الشخصية التسلطية في أنه يرغب في هيكل لسلطة تراتبية قوية، كما يريد إخضاع نفسه لسلطات قوية سياسية وأيديولوجية ودينية. إنه يخشى ويكره الأجانب مثلما يخشى

ويكره المنحرفين داخل جماعته، كما وأن أخلاقياته تتسم بالصرامة في الشئون الدينية والجنسية (أدورنو وآخرون، ١٩٥٠م).

وأثبتت بحوث عديدة أن تلك المواقف والسلوكيات المميزة للشخصية التسلطية تدعمها عوامل تشكل خطرًا على النظام الاجتماعي؛ مثل الحرب أو الأزمات الاقتصادية (دوتي Doty وآخرون، ١٩٩١م؛ ماكان McCan، ١٩٩١م؛ وماكان وستيوين Stewin، ١٩٨٤م). ونجد من ناحية أخرى أن ثمة شكوكًا فيما إذا كانت العوامل التي تتهدد الفرد تفضي إلى نزعة تسلطية (دوكيت Duchitt، ١٩٩٢م)، وإذا حدث وكشفت بعض الدراسات السالفة عن عامل ارتباط بين البطالة الواسعة والنزعة التسلطية، فقد يكون سبب ذلك أن البطالة تعني أزمةً للمجتمع ككل وليست أزمة فرد.

وأعرب بعض علماء النفس عن رأي يقضي بأن النزعة التسلطية وكراهية الأجانب سببهما إسقاط الصراعات الداخلية النفسية أو الصراعات داخل الجماعة على عدو خارجي (انظر: دينين Dennen، ١٩٨٧م). وصادفت وجهة النظر هذه نقدًا نظرًا لاستحالة استخلاص أي نتائج بشأن الآليات النفسية الداخلية على أساس البيانات التجريبية الراهنة (ماكيني McKinny، ١٩٧٣م). وثمة تفسير بديل يتمثل فيما يسمى نظرية النزاع الجماعي الواقعي، والتي تفيد بأن النزاعات بين جماعات البشر تنبع من مشكلات واقعية، وهي في الغالب الأعم المنافسةُ على الموارد المحدودة. وإن زيادة التنافس بين الجماعات من شأنها أن تعزز التضامن الجماعي، وتصبح الجماعة محددة المعالم بصورة أكثر وضوحًا، كما تتعزز الهوية الجماعية لأبنائها، هذا علاوة على اضطهاد ونبذ الخونة والمنحرفين (لوفاين Levine وكامبل Campbell، ١٩٧٢م).

وفسر علماء الإثنولوجيا الآلية على أنها رد فعل طفولي، تمامًا مثل صغار الحيوان؛ إذ يلتمسون الحماية من الأم حين ينتابهم الخوف، كذلك الكبار من بني البشر يلتمسون في حالة الخوف الحماية في ظل زعيم قوي يتلقون منه تعليماته في سهولة ويسر، ولكن هذه النظرية لم تفسر لماذا تفضي الأخطار الجمعية إلى ردود أفعال مختلفة عن الأخطار التي تتهدد الفرد.

ولنا، دون اعتبار لأيٍّ من الآليات النفسية الداخلية التي تعمل هنا، أن نخلص إلى نتيجة مفادها أن الأخطار التي تواجه المجتمع تفضي إلى نزوع نفسي نحو التضامن وتعزيز التنظيم السياسي. وهذه آلية فعالة للغاية؛ ذلك لأنها تجعل المجتمع مهيَّأً على نحو أفضل للتصدي للأزمة أو للتهديدات الخارجية. وإن بالإمكان اعتبارها بمثابة نوع من

الانتخاب البديل: الأزمات والأخطار الخارجية سبب في ظهور حالة من التسلح النفسي الذي يهيئ للمجتمع قدرة على مواجهة الأخطار، وربما أيضًا الفوز في حالة النزاع فيما بين الجماعات. وإن التسلح النفسي نتيجة خطر الحرب يفضي إلى النتيجة الثقافية ذاتها مثلما تفعل الحرب: إضفاء الصبغة الريجالية، ولكن على نحو أسرع وكلفة أقل، وربما نشأت هذه الآلية البديلة بفعل الانتخاب الجيني أو الانتخاب الثقافي، أو — وهو الأرجح — نتيجة تآلف عديد من آليات الانتخاب.

لنتخيل مجتمعًا يعيش في سلام أغلب الوقت، هنا ستكون الثقافة الريجالية غير ملائمة في أوقات السلم؛ لأنها ستفضي إلى إنفاق كمٍّ غير ضروري من الموارد على إحكام تنظيم الناس والحفاظ على قوة محاربة لا لزوم لها، وكذلك لأن الانتخاب الثقافي –R، شأنه شأن الانتخاب الجيني –R، يفضي إلى زيادة غير محكومة في السكان؛ ومن ثم إلى إنهاك الموارد الطبيعية. وهذا من شأنه حسب النهج المالتوسي أن يؤدي إلى مجاعة وانقراض واسع النطاق (مالتوس، ١٧٩٨م). ولكن الانتخاب الثقافي –K، شأنه شأن الانتخاب الجيني –K، سوف يؤدي من ناحية أخرى إلى استقرار السكان وضمان حفظ وسائل العيش.

وربما تكون الثقافة الريجالية غير مستصوبة في بيئة سلامية، ولكن الثقافة الكاليبتية في ظروف الحرب قد تكون مهلكة؛ ذلك أن الجماعة الكاليبتية ستكون دائمًا فريسة سهلة لأطماع جارٍ ريجالي يرغب في التوسع؛ ولهذا فإن أية جماعة لا يمكنها أن تبقى على قيد الحياة في ظروف عدوانية إلا إذا كانت ريجالية؛ إذ لا حاجة للحد من السكان، فهذا أمر تفي به الحروب المتكررة، ولكن على العكس يصبح التناسل السريع أمرًا ضروريًّا للحفاظ على قوة عسكرية في أقصى قدراتها.

والمرونة هي الحل الأمثل لجماعة خاضعة لتأثيرات خارجية متغيرة، معنى هذا إضفاء سريع للصبغة الريجالية حين يتهددها خطر خارجي، وعودة سريعة إلى استراتيجية كاليبتية عند زوال الخطر. ويمثل الانتخاب البديل الوسيلة الوحيدة لتحقيق القدرة على التكيف السريع، ويمكن اعتبار هذا ضبطًا للتغذية المسبقة feed forward control. إن أي آلية تفضي إلى مثل هذا التحسن في القدرة على التكيف سوف تكون ذات ميزة كبيرة للصلاح، وسوف يدعمها كلٌّ من الانتخاب الجيني والانتخاب الثقافي. وثمة تقدير بأن التطور المشترك الجيني/الثقافي بدأ منذ مليونَي سنة على الأقل (دورهام، ١٩٨٢م)، وهي حقبة أكثر من كافية لكي تصبح فيها مثل هذه الآلية راسخة في ميراثنا الجيني والثقافي.

ويمكن تفسير الآليات سالفة الذكر بهذه الطريقة، وإن كان من المسلَّم به أن هذا ليس هو التفسير الممكن الوحيد للاستجابات النفسية موضوع الدراسة.

ولكن من الممكن تمامًا، نظريًّا، أن يكون هناك العديد من آليات الانتخاب البديل الأخرى ذات طبيعة نفسية، وعلينا أن نستكشفها (سوف أعود مرة أخرى إلى آليات الانتخاب البديل وعلاقتها بالتناسل البشري).

## (٨) مفارقة الثورة

عندما تخف حدَّة الضغط الانتخابي الريجالي على مجتمعٍ ما تبدأ الثقافة في النزوع إلى الاتجاه الكليبتي، مدفوعة بالرغبة في إنجاز الحرية والسعادة للفرد. ولنا أن نسمي هذا ثورة لأنها تمرد عامة الناس ضد الحكام، وقد تكون الثورة سلمية أو عنيفة. وثمة مفارقة في عملية الثورة العنيفة؛ ذلك أن الثورة لا تنجح إلا إذا توفر لها عددٌ كافٍ من المؤيدين، وأنها لكي تحشد مؤيدين كثرًا يتعين عليها أن تستخدم لذلك وسائل قوية. ولنقل بعبارة أخرى: إن الاستراتيجية الريجالية لازمة للحرب ضد التوجه الريجالي، وكم هو يسيرٌ الدفاعُ عن أهداف الثورة؛ الحرية والعدالة والسعادة! وهذه هي الجزرة التي تجعل الناس يتحالفون وينخرطون في الحركة الثورية، ولكن يجب على المتمردين أن يغامروا بمخاطر كثيرة ويقدموا تضحيات مهولة؛ حتى تتهيأ لهم فرصة النصر. ولكن لكي يُقدِم الناس على هذا كله يجب على الحركة الثورية أن تستخدم تقنيات نفسية هي من خصائص الثقافات الريجالية؛ إذ يجب أن تَشحَذ فيهم روح القتال والولاء. إن الأمراض الميئوس منها توجب لزامًا تعاطي أدوية شديدة الخطر؛ لذلك ربما يبدو وكأن حدوث ثورة كاليبتية أمر مستحيل، وأنها لن تقود المجتمع إلا إلى مزيد من الوضع الريجالي. ولكن التاريخ يوضح أن بالإمكان حقيقة جعْل مجتمع أكثر كاليبتية بهذه الطريقة، وهذه مفارقة. إن العملية التي تحشد بها الحركة الثورية أعضاءً لها هي بطبيعة الحال انتخاب خارج الحركة، ولكنه داخل الدولة التي تتمرد ضدها. وهذا الوضع الوسيط بين الانتخاب الداخلي والانتخاب الخارجي يعني أن التنظيم الثوري هو في الحقيقة تنظيم ريجالي، ولكنه أقل ريجاليةً من ذلك التنظيم الذي يحارب ضده. أو لنا أن نقول إنه ريجالي عند مستوًى أدنى. ولن ينسى الناس ما يحاربون من أجله، ولن يفرطوا في التضحية دفاعًا عن القضية ما لم تتوفر لديهم آفاقُ ربح مهم. والخلاصة أن ثورةً ما يمكن أن تكون خطوة في الاتجاه الكاليبتي حتى وإن لم تكن سوى خطوة

صغيرة. وإن الانتقال من مجتمع ريجالي إلى آخر كاليبتي هو عملية طويلة المد ومثيرة للضجر؛ إذ تقضي باتخاذ خطوات صغيرة في كل مرة خاصةً حين تكون الوسائل العنيفة ضرورية.

وتعتبر الحركة الشيوعية مثالًا واضحًا على ذلك؛ إذ بدأت كثورة ضد طغيان الرأسماليين مع المطالبة بالمساواة، وكانت هذه هي الجزرة الكاليبتية التي هيأت للشيوعيين أنصارًا كثيرين، وجعلت من الممكن قيام ثورة عنيفة، ولكن المسافة بين المساواة والتماثل خطوة صغيرة فقط، وتطورت الدولة الشيوعية على نحو ما إلى الاتجاه الريجالي. وكان لازمًا التسلحَ الأيديولوجي الشامل لقمع الدين والتصدي لخطر الحرب من جانب البلدان الرأسمالية. وأحل الروس نظام حكم الحزب الواحد محل النظام القيصري. حقًّا إن المسافة الفاصلة بين النظام الريجالي إلى نظام حكم الأقلية (الأوليجاركية) هي خطوة واحدة في الاتجاه الكاليبتي، ولكنها فقط خطوة صغيرة جدًّا. وكم كان يسيرًا اكتشافُ الخصائص الريجالية لشيوعية الدولة؛ حكومة مركزية، وإدارة بيروقراطية، وقهر منظم لكل الأيديولوجيات السياسية والدينية الأخرى.

ونشهد نوعًا من الثورات أكثر سلمية في الكثير من الحركات الشعبية التي ظهرت على نحو غير متوقَّع في العالم الغربي خلال القرن العشرين. إن الناس يكافحون من أجل الديمقراطية وحقوق الإنسان ونزع السلاح والسلم وإلغاء الرق، والمساواة بين الأعراق، وإلغاء المركزية، والحرية الدينية، وحماية الطبيعة من استنفادها وتلويثها، ومن أجل تحرير المرأة والتحرر الجنسي ... إلخ. وإن ظهور هذه الحركات مؤشر على عملية كلبتة تجري داخل العالم الغربي الآن بعد نهاية عصر الاستعمار، وإن نجاح هذه الحركات — وواقعُ أن تنظيمها في أغلب الحالات غير رأسمالي — يمثل مؤشرات لا تخطئها العين على أن الثورة الكاليبتية السلمية يمكن في الحقيقة أن تكون فعالة.

ولا يزال مفهوم المساواة موضع شقاق في العملية الثقافية R/K؛ إذ إن المجتمع الريجالي مجتمع تراتُبي هرمي وقائم على عدم المساواة وعلى الامتيازات. ويمثل التمرد الكاليبتي ضد التراتُبية مطلبًا من أجل المساواة، وهو التماثل والتطابق، وكلاهما استراتيجية ريجالية. واستخدم كلٌّ من أنصار المجتمع الكاليبتي والريجالي المثل الأعلى للمساواة؛ إذ يستخدم المعنى الكاليبتي حين يكون الموقف ضد التمييز والامتيازات على نحوِ ما حدث على سبيل المثال في الثورة الفرنسية، ويكون المعنى ريجاليًّا عند استخدامه لتبرير التماثل المفروض قسرًا على نحوِ ما حدث في ظل الستالينية.

ولكن حالات التمرد والحروب الأهلية وغيرها من النزاعات الداخلية في مجتمع ما لا تعني دائمًا الكلبتة؛ أي إضفاءَ الطابع الكاليبتي. وربما تكون للجماعات المتمردة دوافع ريجالية أو يستخدمون طرقًا تحقق نتائج ذات صبغة ريجالية؛ إذ لو استخدمت جماعةٌ تمثل أقليةً في مجتمع ما أسلوبَ الإرهاب أو غير ذلك من استراتيجيات خطرة على المجتمع، يمكن أن يفضي ذلك إلى نتائجَ ذات صبغة ريجالية، وأن ينظر المجتمع إلى هذه الجماعة من الأقليات باعتبارها خطرًا يتهدد المجتمع كله.

ونظرًا لأن النتيجة ذات الصبغة الريجالية المترتبة على مثل هذا النزاع ذاتٌ طبيعة نفسية، فإن الخطر الاجتماعي المدرك ذاتيًّا، وليس التهديد الواقعي، هو الذي يحدد ما إذا كان النزاع سيفضي إلى نتيجة ذات صبغة ريجالية أم لا. وإن الحالات التي يكون فيها خطر الجماعة من الأقليات مبالغًا فيه أو خياليًّا تمامًا تسمى مطاردة السحرة أو الذعر المعنوي دون مبرر واقعي. وسوف أعود إلى هذه الظاهرة فيما بعد.

## (٩) الخصائص النمطية للثقافات الريجالية والكاليبتية

لنا أن نتصور ثقافات مختلفة وثقافات فرعية ومنتجات ثقافية مرتبة في جدول متصل من R/K على امتداد؛ من الريجالي في أقصى صوره إلى الكاليبتي في أشد صوره تطرفًا. وطبيعي أن مثل هذا الجدول له قيمة حدسية فقط، وإنه لمن الصعوبة بمكان أن نحدد أرقامًا مطلقة؛ نظرًا لأن القيمة R/K– غير محددة على أساس معيار واحد مضبوط، بل جاء تقييمها على أساس معايير مختلفة أكثرُها ذاتي بدرجة أو بأخرى. وليس الغرض من تقديم مثل هذا الجدول الخيالي هو وضع الثقافة في صيغة معادلات رياضية، بل إعطاء معنًى للبيانات المقارنة؛ مثل: «موسيقى الروك أكثر كاليبتيةً من الغناء الترنيمي.» وطبيعي أن جميع الظواهر ليست قابلة للمقارنة، ولكن الشرط الضروري لكي يكون للمقارنة معنًى أن يكون لدينا مقياس، وهذا هو ما أسميه الجدول الثقافي R/K.

ونعرض في الجدول ٤-٢ قائمة بالخصائص التي أراها خصائص نمطية للثقافات الريجالية والكاليبتية. وتتوخى القائمة هدفًا وحيدًا هو المساعدة في تفسير الجدول R/K. وسوف نعرض في الأبواب التالية مناقشة شاملة للمجالات المختلفة للثقافة.

جدول ٤-٢: الخصائص النمطية للمنتجات الثقافية الريجالية والكالبتية

| | ريجالي | كاليبتي |
|---|---|---|
| الدين | التوحيد | النزعة الإحيائية، التعددية، عقيدة الخصوبة، عبادة السلف |
| السياسة | حكومة مركزية قوية، إمبريالية، التماثل، التعصب، الرقابة، عقوبات قاسية | حكم لا مركزي، ديمقراطية، تسامح، سِلم |
| الفن | مثقل بالتفاصيل، نزعة الكمال، زخرفي، تكرار التفاصيل الصغيرة في التزام هندسي صارم، تصوير رموز السلطة مثل الآلهة أو الحكام أو أبطال الحروب أو النهَّابين. | غير مقيد، ارتجالي، يصور اللذة، الخيال، الألوان، الطبيعة، الحيوانات، الخصوبة، الفردية، نزعة التمرد. |
| الموسيقى والغناء | رتابة، زخرف، غرور وتفاخر بالنزعة الريجالية العدوانية، قواعد صارمة للإيقاع والوزن، كورس غنائي، ابتهالات، تسبيح بحمد الآلهة والحكام والتفوق العسكري والحب الحقيقي | دور مصاحب جهير (باص) يقلب على الصوت الميلودي، تنوع نغمي وإيقاعي، خيالي، ارتجالي في الغالب، رصيد كبير من نصوص الموضوعات |
| الرقص | منظم، مقيد | غير منظم، مرح |
| الملابس | محتشم، أنيق، متماثل، متباين حسب الجنس، يعكس المكانة الاجتماعية | إبداعي، فردي، زاخر بالألوان، جنسي، يعكس الذوق الشخصي |
| العمارة | مباني دور العبادة والمباني الحكومية تتسم بالفخامة والعظمة والتفاخر، غنية بالتفاصيل ومزودة ببوابات وأبراج مبالغ في حجمها. | ذات دور وظيفي، إبداعية، طابع فردي، غير منتظمة، لا أساليب تكشف عن الفوارق الاجتماعية. |
| السلوك الجنسي | أخلاقيات جنسية صارمة، أدوار نمطية جامدة حسب الجنس، الجنس هدفه فقط التناسل، التناسل فرض، النظر إلى الأطفال على أنهم بُرآء من الجنس وجَهَلة، عدم مشروعية موانع الحمل والإجهاض، الزواج المبكر، زيادة سكانية كبيرة | أخلاقيات جنسية متحررة، الجنس له أغراض عديدة، السلوك المرن والفردي والمُترَع باللذة، التربية الجنسية للأطفال، التعليم والتربية قبل الزواج، السماح بموانع الحمل والإجهاض، لا زيادة سكانية. |
| الوقائع الظاهرة | بلد مؤلف من يابسة رئيسية تشن حروبًا كثيرة مع تباينات ثقافية، إمبراطوريات، مستعمرات جديدة | مجتمعات صغيرة معزولة، مناطق سلمية مع كثافة سكانية منخفضة وانعدام التباينات الثقافية |

## (١٠) حدود النظرية

كل نظرية بسيطة في صيغة قانون تحمل في باطنها مخاطرة الاختزالية والحتمية؛ ذلك أن التركيز على نموذج سلبي محدد يمكن أن يُعمي المرء عن رؤية تفسيرات أخرى محتملة، ولا توجد أبدًا في العلوم الطبيعية علة واحدة ومعلول واحد. وليس ثمة نموذج واحد جامع شامل ولا نظرية كاملة. والاعتراض العام ضد النماذج السببية هو صعوبة البرهنة عليها. وربما تكشف المعطيات السوسيولوجية عن معاملات ارتباط، ولكن على المرء ألَّا ينسى أبدًا أن معاملات الارتباط لا يمكنها أن تميز بين السبب والنتيجة. وترى العلوم المضبوطة أن التجارب المحكومة ضرورية للبرهنة على العلاقات السببية، غير أن مثل هذه التجارب مستحيلة في الدراسات الاجتماعية لأسباب أخلاقية وأسباب عملية. وقد يستهوي بعض علماء الاجتماع نبذ النظريات التي تأتي في صيغة قانون جملةً وتفصيلًا لهذه الأسباب، إلا أن هذا لن يسهم في تحسين وتقدُّم فَهمنا للنظريات الاجتماعية. ويمكن تبرير أي نظرية اجتماعية أولًا وأساسًا في ضوء قدرتها التفسيرية وقدرتها على التنبؤ بنتائج مؤثرات جديدة. وعندي أن النظرية الثقافية R/K لها بالضبط هذه الخصائص على الرغم من بساطتها.

المخاطرة الأكبر في تطبيق هذه النظرية إمكانية أن يستهوينا صبغ كل شيء؛ إما أبيض أو أسود، بينما الحقيقة هي أن كل شيء رمادي بدرجة أو بأخرى. وليس ثمة في الواقع مجتمع ريجالي بصورة مطلقة أو كاليبتي بصورة مطلقة، ولم يكن له وجود في الماضي أيضًا. وتبدو تنظيمات كثيرة مثيرة للتناقض أو التشوش؛ لأنها تجمع بين الخصائص والاستراتيجيات الريجالية والكاليبتية في مزيج غير متوقع. وسبق أن أشرتُ إلى المقاومة التي تتصف بها حركات ثورية، وثمة مثال آخر توضحه تنظيمات تسلُّطية معينة يتعذر فيها الحصول على عضويتها. وعلى خلاف التنظيمات الريجالية النمطية التي تبذل قصارى جهدها لحشد أعضاء جدد، نجد تنظيماتٍ معينةً تفرض شروطًا صارمة للسماح بدخولها؛ بحيث إن الأعضاء المحتملين يضطرون إلى العمل بجدية ومشقة لإثبات التزامهم وولائهم؛ من خلال تحمُّل أعمال تعذيب مختلفة أو أداء شعائر وطقوس تكشف عن جدارتهم. وإن مثل هذه التنظيمات أبعد ما تكون عن الاستخدام الكامل لطاقتها المحتملة للتوسع، وهي حسب التعريف خصوصًا كاليبتية. ولكننا نجد من ناحية أخرى أن شرط الالتزام المطلق والولاء التام إنما هو علامة مهمة تدل على الصفة الريجالية. وتتمثل خلفية هذا التعارض في أن التنظيم بحاجة إلى التزام كامل من جانب أعضائه بالدفاع عن

أهدافه وليس عن العضوية، وأن نوع الأعضاء أهم من عددهم في ضوء هذا المنظور. ومن أمثلة هذه التنظيمات بعض فرق الشباب المولع بالدراجات البخارية، وجماعات الأخوة السرِّية، وجماعات العمل السياسي المتطرف ومنظمات الجريمة.

## (١١) نظريات وثيقة الصلة سبق نشرها

ترتكز النظرية الثقافية R/K على التمييز بين الانتخاب الداخلي والانتخاب الخارجي، وهو تمييز ليس بالجديد بطبيعة الحال. ونذكر على سبيل المثال أن عالم الأنثروبولوجيا رادكليف براون Radcliffe-Brown مايَز بين التكيف الداخلي والخارجي للمجتمع (١٩٤٨م، ص٨٧). وحدثنا لينسكي Lenski (١٩٧٠م، ص٨٩) عن الصراع المحتمل بين الانتخاب الداخلي والخارجي، ولكن دون الدخول في تفاصيلَ عن النتائج المترتبة على هذا الصراع.

كذلك فإن دافيد هول، الذي يعتبِر التقدم العلمي أشبه بعملية انتخاب، قارن طرق العلماء في نشر أفكارهم باستراتيجيات التكاثر R/K، ولكن دون أن يستخلص أية نتائج من هذا التمييز.

## التطور النوعي مقابل التطور العام

ثمة تصنيف آخر للعمليات التطورية مبني — شأن النظرية R/K — على معايير الانتخاب وليس على آليات الانتخاب، ونعني به التمييز بين التطور النوعي والتطور العام (ساهلينز وسرفيس Sahlins & Service). ويعني التطور النوعي التكيف مع بيئة نوعية محددة وظروف ثابتة. ويعني التطور العام نشوء وتطور قدرة على التكيف متقدمة؛ أي القدرة على التكيف السريع مع الظروف المعيشية المتغيرة. وإن هذا التمييز بين التطور العام والنوعي مستقل عن الآلية؛ ومن ثم يمكن تطبيقه على كلٍّ من التطور البيولوجي والتطور الثقافي. ويوضح دافيد كابلان David Kaplan (١٩٦٠م) هذا الاختلاف من خلال أمثلة تاريخية، إنه يقول إن الثقافات المتكيفة على نحوٍ ما (وهي ما يسمى عادةً ثقافات عالية التطور) غالبًا ما تكون قادرة على الهيمنة على الثقافات المتكيفة بصورة نوعية محددة، وإن لم يكن الحال كذلك دائمًا؛ ذلك أن هذه الثقافات الأخيرة ربما تكون هي الأفضل في ظل ظروف بذاتها، وربما تظل باقية في بيئتها الملائمة، على الرغم من المؤثرات الوافدة من ثقافات متطورة أكثر على نحو عام.

## ثقافة الضغط

استحدث عالِمَا الاجتماع سي. ودبليو. رسل نظريةً عن الانتخاب الثقافي نجد فيها مفهوم ثقافة الضغط له دور محوري. وتشير هذه النظرية إلى أن الاكتظاظ السكاني والمجاعات وغير ذلك من أزمات تنشأ عنها ثقافة ضغط ذاتُ خصائص مميزة؛ هي التراتُبية الصارمة، والاتباعية، والقسوة مع الأطفال. وتتصف ثقافة الضغط بعدم المرونة وقلة عدد الابتكارات الثقافية؛ مما يخفض قدرة الثقافة على التكيف. وإن حالة التكيف الضعيفة مقترنة بالمجاعة ... إلخ، تفضي إلى نقص في عدد السكان، وهو ما يفضي إلى زوال عوامل الضغط. ويمهد هذا السبيل لازدهار ثقافي جديد مع مظاهر النمو والابتكارية والتطورية والإنتاجية الفنية العالية. وتطَّرد هذه الحالة المسماة نهضة إلى أن يعود البلد ثانيًا إلى حالة الاكتظاظ السكاني (رسل ورسل، ١٩٨٢م–١٩٩٢م).

## الاستبداد بين الحيوانات

استحدثت عالمة البيولوجيا ساندرا فهرينكامب Sandra Vehrencamp نموذجًا للفوارق التراتبية بين الحيوانات الاجتماعية، ويفيد هذا النموذج أن زعيم الجماعة لا يمكنه إخضاعُ الحيوانات الأخرى إلى حد الإذلال، وإلا آثرت هجر الجماعة؛ لذلك فإن قوة الزعيم تحددها ميزات العيش داخل جماعة مقارنة بإمكانيات العيش خارج الجماعة. وإذا طبقنا هذه النظرية على البشر سوف تعني أن سلطة المستبد تحددها إمكانات رعاياه على ترك الجماعة (فهرينكامب، ١٩٨٣م).

## النظرية الجينية –R/K

أثارت النظرية البيولوجية –R/K نقاشًا حول ما إذا كان ثمة فارقٌ بين السلالات البشرية المختلفة من حيث استراتيجيتهم الوراثية –R أو –K أو عما إذا كانت مثل هذه الفوارق يمكن أن تفسر الاختلافات في السلوك أو الذكاء (سيلفرمان، ١٩٩٠م). وظل هذا النقاش محصورًا داخل الإطار البيولوجي والجيني؛ بينما جرى إغفال أهمية الوراثة الثقافية.

ويستخلص بعض العلماء نتائج بعيدة المدى للغاية من النظرية الجينية –R/K، مؤكدين أن الفوارق ليست فقط بين السلالات البشرية، بل وبين الطبقات الاجتماعية المختلفة، بل وبين الأفراد داخل الطبقة ذاتها، وأن بالإمكان بيانها بالرجوع إلى النظرية

البيولوجية –R/K (رشتون Rushton، ١٩٨٧م؛ إليس Ellis، ١٩٨٧م). ويدرس هؤلاء العلماء معاملات الترابط بين المتغيرات الديموجرافية وثيقة الصلة بالانتخاب الجيني R/K، وأنماط سلوكية معينة التي يعتقدون بأنها خاصية مميِّزة للاستراتيجيتَين البيولوجيتين –R و–K (وكما سبق أن أوضحنا فإن الاستراتيجية –R تعني أن الفرد ينفق القسط الأكبر من موارده على إنتاج أكبر عدد ممكن من الأطفال؛ بينما الاستراتيجية –K تعني أن المرء لديه عدد قليل فقط من الأبناء ولكنه يستثمر قدرًا كبيرًا من موارده على رعايتهم). وتعتبر استراتيجية التكاثر –R عند النساء استراتيجية –K؛ ذلك لأن النساء ينفقن نسبةً عالية من كلفة تنشئة الأطفال، ولكن استراتيجية الرجال هي من ناحية أخرى تسير في اتجاه قدر أكبر من –R؛ ذلك لأن الرجال نظريًّا يمكنهم إنجاب عدد غير محدود من الأبناء بتكلفة قليلة جدًّا، ولأن الرجال لا يمكنهم تحديد أطفالهم بنفس اليقين عند المرأة. ويمكن أن يفسر لنا هذا المبدأ نفسُه فوارق العمر في مجال السلوك؛ إذ إن كبار السن أكثر ميلًا لاستثمار مواردهم في رعاية من أنجبوهم من أبناء وأحفاد، وليس للمزيد من الأبناء.

ويرى هؤلاء العلماء أن أنماط السلوك المقترنة نسبيًّا بالاستراتيجية –R هي: الزواج المبكر، السلوك الإجرامي، ظلم وإهمال الأبناء، إنجاب عدد كبير من الأبناء، الاستغلال النفعي للبيئة، والنزعة الاستعمارية. ويتضمن السلوك الذي تغلب عليه الخاصية K العناية الفائقة برعاية الطفل، الاستخدام الكفء لموارد الطاقة، الذكاء المرتفع، الاستقرار السكاني، الغيرية، درجة عالية من التنظيم الاجتماعي، الإخلاص في العلاقة الزوجية. وتفيد نظريتَا رشتون (١٩٨٧م) وإليس (١٩٨٧م) أن الاستراتيجية –R تأكدت أولًا في بشر منحدرين من أفريقيا وفي ناس من مكانة اجتماعية اقتصادية متدنية، بينما الاستراتيجية –K نجدها، وعلى نحو نموذجي، في بشر ذوي مكانة اقتصادية اجتماعية عالية، وفي بشر منحدرين من الشرق ويتبعهم الأوروبيون.

وهنا تَطفِر إلى الذهن مباشرةً تداعياتٌ عن الداروينية الاجتماعية. إن الفارق الرئيسي بين النظرية السالفة والداروينية الاجتماعية هو أن العلماء أنفسهم لا ينتمون إلى السلالة الأكثر نبالة، بل قنعوا بمكانة ثانية.

وطبعي أن نقطة الضعف في هذه النظرية أنها تبالغ في تقديرها لأهمية الوراثة الجينية قياسًا إلى الوراثة الثقافية. إن الانتخاب الثقافي أسرع بمراحل كثيرة جدًّا من الانتخاب الجيني؛ ولذلك فإن نظرية الانتخاب الثقافي هي على الأرجح أقْدرُ من نظرية الانتخاب الجيني لتفسير الفوارق بين جماعات البشر (لمزيد من النقد، انظر: كاننجهام وباربي Barbea & Cunningham وألين Allen وآخرون، ١٩٩٢م).

بيد أن الشيء المهم فيما يتعلق بالنظرية سالفة الذكر هو أن أنماط السلوك التي وجد كلٌّ من رشتون وأليس وسيلفرمان أنها مرتبطة باستراتيجية R– مقابل استراتيجية K– (من وجهة نظر النظرية البيولوجية R/K–) تكاد تكون هي نفسها أنماط السلوك التي تبيَّن لي أنها مميِّزة للثقافتين الريجالية والكاليبتية (حسب وجهة نظر النظرية الثقافية R/K).[٢]

وتنبني نظريتا R/K على معايير انتخاب وليس على آليات، وترتب على هذا أن الكثير من النتائج التي يمكن استخلاصها على أساس هاتين النظريتين واحدة؛ سواء أكانت آلية التكاثر هي الوراثة الجينية أو الثقافية أو مزيجًا منهما. وتتحدد الفوارق بين النتائج المستخلصة من النظريتين على أساس الاختلافات بين وحدات الانتخاب أكثر مما تتحدد على أساس الاختلافات في آليتي التكاثر والانتخاب، ويفسر لنا هذا أوجه التماثل بين نتائج كلٍّ من النظريتين. وتمثل السرعة موضوع الاعتراض الرئيسي ضد استخدام النظرية الجينية R/K– في تفسير الفوارق بين الجماعات البشرية؛ لذلك فإن هذه النظرية ستفوز بالمصداقية إذا ما أبدلنا الوراثة الثقافية بالوراثة الجينية. وثمة إمكانية نظرية أخرى؛ وهي افتراض وجود آليات نفسية أو هرمونية تعمل كانتخاب بديل عن الانتخاب R/K– الجيني أو الثقافي.

## سبنسر

لعل ما يثير الدهشة أن النظرية الأقرب إلى النظرية الثقافية R/K– من بين النظريات الاجتماعية المنشورة سابقًا هي نظرية نشرها هربرت سبنسر في أواخر القرن التاسع عشر.

---

[٢] لم أكن على علم بالنظرية سالفة الذكر وقتما كنت عاكفًا على تطوير النظرية الثقافية R/K. وإن أهم اختلاف بين النتائج المستخلصة للنظريتين هو تقييم التنظيم الاجتماعي؛ لذا ترى النظرية الثقافية أنه الأقوى في المجتمعات الريجالية الطابع. وتذهب النظرية الثقافية إلى أن أخلاقيات الإخلاص في العلاقات الزوجية أكثر صرامةً في المجتمعات الملكية. وإذ يقرن أليس (١٩٨٧م) الإخلاص في العلاقات الزوجية بالانتخاب K–، فإن هذا ربما يكون بسبب النتائج المترتبة على تنشئة الطفل. وأرى أن الغيرية تكون كاليبتية الطابع عندما تعني رعاية الفرد، ولكنها ريجالية الطابع حين تعني أن الفرد يضحي بنفسه فداءَ الخير العام. أما عن الذكاء فإنني أعتقد أن هذه الخاصية تعتمد اعتمادًا كبيرًا على العوامل الاجتماعية. وأهم ما نلحظه هنا أنها حافزة لعمليتي التنشئة والتربية، وهما ظاهرتان كاليبتان. لذلك أرى هنا أن ثمة توافقًا بين نتائج كلٍّ من النظريتين الجينية والثقافية.

حدد سبنسر عديدًا من الأنماط المختلفة للمجتمعات أهمها المجتمعان العسكري والصناعي، وذهب سبنسر إلى أن المجتمع العسكري يتميز بخاصة الحكومة المركزية القوية. وتتعزز قوة الحكومة بفعل الصراعات الخارجية، وتضعف بفعل النزاعات الداخلية، ويمتلك المجتمع منظومتين تشريعيتين حاكمتين: البقاء، والدفاع. والملاحظ في المجتمع العسكري أن هيكل الدفاع يطغى على هيكل البقاء، ولكن المجتمع الصناعي على النقيض، إنه يتميز بالسلم، والحكومة الضعيفة، والديمقراطية. والفرد في المجتمع العسكري موجود لصالح المجتمع، ولكن في المجتمع الصناعي يسود الاعتقاد بأن المجتمع موجود لصالح الفرد، ويعيش الناس في المجتمع العسكري للعمل بينما في المجتمع الصناعي يعملون ابتغاء العيش. كذلك فإن التعاون إجباري داخل المجتمع العسكري، ولكنه طوعي في المجتمع الصناعي (سبنسر إتش، ١٨٧٦م و١٨٩٣م).

وإذا أبدلنا كلمة عسكري بكلمة ريجالي، وكذا كلمة صناعي بكلمة كاليبتي سيبدو واضحًا أن هربرت سبنسر منذ أكثر من مائة عام قدَّم تشخيصًا دقيقًا إلى حد كبير لهذين النمطين من المجتمعات. وعلى الرغم من أن سبنسر كان قد صاغ آنذاك مبدأ الانتخاب، إلا أنه وجد صعوبات إزاء تفسير الآليات الكامنة وراء الانتقال من نمط اجتماعي إلى نمط آخر. واضطره هذا في الغالب إلى أن يلجأ إلى تفسيرات يغلب عليها الطابع الغائي؛ مثال ذلك أن الحكومة القوية تنشأ عندما تضطرها إلى ذلك تهديداتُ الأعداء الخارجيين، أو أن يقول إن المجتمع العسكري حلَّ بدلًا منه المجتمع الصناعيُّ؛ لأن هذا الأخير أكثر فعالية وكفاءة. وتبدو مثل هذه التفسيرات ذات دلالة عند ارتباطها بالانتخاب البديلي، وهو مفهوم لم تكن قد تمت صياغته بعد.

## (١٢) النزعة المحافظة مقابل النزعة الابتكارية

التكاثر المطرد لثقافة ما ربما لا يكون دقيقًا بدرجة أو بأخرى؛ ذلك أن الأعراف والمعايير في مجتمع محافظ يجري الالتزام بها في كل صغيرة وكبيرة، كما وأن أي انحراف عن المعايير يلقى جزاءه مباشرةً. ونقيض ذلك مجتمع دينامي وموجَّه نحو التقدم؛ حيث كل تفكير جديد يلقى تشجيعًا، وحيث كل أفكار جديدة تكون موضع ترحيب لمجرد ما فيها من جدَّة. وميزة التسامح إزاء الابتكارات هي أنها تفضي إلى سرعة التطور الاجتماعي والتكيف مع الظروف المتغيرة. ولكن النزعة الابتكارية من ناحية أخرى تهدد الاستقرار الاجتماعي؛ وذلك لأن المعايير الاجتماعية تتحطم بسهولة وأيضًا بسبب إنفاق موارد كثيرة

على محاولات تجربة الأفكار الجديدة؛ ومن ثم فإن مدى حماس المجتمع للتمسك بالأعراف القديمة، وإلى أي مدًى يمكن للمجتمع أن يشجع السبل الجديدة المنحرفة؛ هي أمور يتعين أن تكون في صورة توفيق ومواءمة بين استقرار المجتمع وقدرته على التكيف. وحريٌّ أن تكون نزعة المحافظة الاستراتيجية الأكثر ملاءمةً لمجتمع معزول خاضع لأوضاع بيئية مطردة الثبات. هذا بينما المجتمع الذي يواجه بيئة مضطربة قلبًا حيث تظهر دائمًا وأبدًا مشكلاتٌ وتحديات جديدة، فإن من الأفضل له أن يُبدي تسامحًا إزاء الأفكار الجديدة؛ حتى يتسنى له التكيف بأسرعِ ما يمكن مع الأوضاع المتغيرة أبدًا.[٣]

وتفيد النظرية الثقافية R/K أن المجتمع المنعزل سوف يتطور في اتجاه كاليبتي؛ ولذلك لنا أن نتوقع قدرًا أكبر من التسامح إزاء الأفكار المنحرفة في هذا المجتمع. ولكن المجتمع المنعزل بحاجة إلى استقرار أكثر من حاجته إلى قدرة على التكيف إذا ما كانت الأوضاع الخارجية ثابتة؛ لذلك فإننا غالبًا ما نشهد في المجتمعات القديمة المنعزلة درجةً عالية من الانصياع للقواعد والمعايير القديمة، وجزاءاتٍ قاسيةً ضد أي شخص ينتهكها. هذا على الرغم من أن هذا المجتمع نفسه في مواقف أخرى يكشف عن قدر عالٍ من التسامح والاحترام للخصائص الفردية.

ولنا في ضوء هذه الخلفية أن نحدد بُعْدًا آخر في نظرية الانتخاب الثقافي: المحافظة مقابل الابتكارية. والمجتمع المحافظ مجتمع يتشبث بالتقاليد القديمة وبأشكال الحياة القديمة، ولا يتسامح مع التغيير. ونقيض ذلك المجتمعُ الابتكاري المجدِّد الذي يشجع التفكير الجديد، ولديه ولع بكل جديد. وحسب هذه النظرية فإن المجتمع المنعزل يتطور في الاتجاه المحافظ على نحو يفضي إلى اطراد استقراره، هذا بينما أي مجتمع يتعين عليه التكيف مع الأوضاع الجديدة سوف يتطور في اتجاه النزعة الابتكارية. ويبين لنا هنا أن البعد المحافظ/الابتكاري، شأن البعد R/K تمامًا تحدَّد على أساس معايير الانتخاب وليس الآلية.

والملاحظ أن هذا البعد المحافظة مقابل الابتكارية — غالبًا ما يتعارض حتى مع البعد R/K. وكما ذكرنا آنفًا، فإن الميول الكاليبتية في مجتمع منعزل سوف تنزع إلى

[٣] نجد تعارضًا مناظرًا لذلك في الانتخاب الجيني؛ إن ارتفاع معدل الطفرات له ميزة تسارع التطور؛ ومن ثَم زيادة القدرة على التكيف. ولكن المقابل باهظ؛ ذلك أن الطفرات الضارة أكثر حدوثًا من الطفرات المفضية إلى التكيف؛ ومن ثم فإن ارتفاع الطفرات سوف يفضي إلى خسائرَ كثيرة في صورة أفراد معاقين أو غير صالحين.

زيادة التسامح إزاء الانحراف، هذا بينما الميول المحافظة في المجتمع نفسه ستشتمل على عدم التسامح إزاء أي تغيرات في سبيل الحياة.

وربما نرى معضلة مماثلة عند الطرف المقابل من الجدول؛ ذلك أن مجتمعًا ما غير منعزل، ولكنه في نزاع دائم مع جيرانه، قد يرتئي أن الاستراتيجية الريجالية والمحافظة أصلح له وأكفأ إذا ما دأب عدوُّه على استخدام الأساليب ذاتها، ولكن إذا كان العدو لا يكفُّ عن ابتكار أساليب أو أسلحة جديدة، فإن المجتمع سيكون مضطرًّا إلى أن يكون مجتمعًا ابتكاريًّا؛ حتى يتسنى له التكيف مع المواقف المتغيرة أبدًا ومع التحديات الجديدة، هذا وإلا فإنه سوف يخسر المعركة ويفقد فرصة انتخابية، ولكن الابتكارية والطابع الريجالي لا يقترنان معًا؛ لأن المجتمع الريجالي يقمع الانحراف والتفكير الجديد والمبادرة الفردية؛ لذلك فإن أي مجتمعين اثنين سوف يتنافسان إما من أجل الطابع الريجالي أو الابتكارية، وليس من اليسير التنافس على الاثنين معًا.

ولقد كانت العصور الوسطى الحقبة التي تنافست فيها البلدان الأوروبية في مجال سيادة الطابع الريجالي، ولكن الأزمنة الحديثة شهدت تحولًا في محددات العمل من حيث التنافس بين البلدان الصناعية. وكان سباق التسلح خلال الحرب الباردة، وإلى درجة كبيرة، منافسة بشأن التقانة العسكرية، وكان الفائز هو الأكثر ابتكاريةً دون أن يكون بالضرورة الأكثر ريجالية.

الفصل الخامس

# الانتخاب الثقافي عبر العصور

## (١) تطور الوحدات السياسية الآخذة في الكِبَر باطراد

عندما شرع البشر في زراعة التربة وتربية الماشية بدأوا تطورًا جديدًا أثَّر منذ ذلك التاريخ في كل جوانب الحياة البشرية. وبعد أن عاش البشر في السابق على القنص وجمع الثمار، تهيأت لهم الآن سبل مختلفة تم ابتكارها. وكما سبق أن أوضحنا فإن هذا الابتكار لم يكن من المحتمل انتخابه إلا بعد أن زادت الكثافة السكانية، وجعلت من الضروري إنتاج غذاء بصورة أكثر وفرة، وتتجاوز إمكانات جمع الثمار التي تمنحها الطبيعة، وثمة إمكانية أخرى؛ وهي أن الزراعة دخلت لأول مرة بناءً على طلب رئيس قوي أراد خلق أساس لزيادة سكان سلطنته لأسباب استراتيجية.

وهنا يكون لنظرية الانتخاب الريجالي دور مهم؛ ذلك أن حربًا بين قبيلتين يمكن أن تؤدي إلى نتيجة محددة؛ وهي أن الفريق الأقوى يهزم القبيلة الأضعف ويضمها تحت إمرته؛ بحيث تتحد القبيلتان في مجتمع واحد كبير تحت قيادة مشتركة. وستكون الجماعات الأكبر حجمًا — والتي يحكمها أشد الرؤساء استبدادًا — هي الجماعات الأقوى؛ ومن ثم لديها القدرة على التنامي وازدياد حجمها، وحدث على مدى هذه العملية المطردة ذاتيًّا أنِ اتحدت القبائل والقرى المستقلة في صورة سلطنات، وتحولت هذه السلطنات إلى دول ثم أصبحت الدول ممالك. وأخيرًا وعبر سلاسل من حروب وبشاعات لا نهاية لها تشكلت إمبراطوريات مهولة (كارنيرو Carneiro، ١٩٩١م؛ وسبنسر سي إس، ١٩٩٨م). وكان للزراعة دورها المهم في التطور الريجالي؛ لأنها هيأت الإمكانيات لزيادة الكثافة السكانية؛ ومن ثم توفر درجة عالية من التفوق العسكري.

وعسير علينا بيان السبب الأول الذي انطلقت منه ومعه هذه العمليةُ للدمج السياسي التي تتضخم ذاتيًّا. ترى هل هي الزراعة التي أدت إلى ظهور الزيادة السكانية الكبيرة، أم

أن الزيادة السكانية والمجاعات هي التي استلزمت إدخال نظام الزراعة؟ وهل العداوات النزوية بين سلاطين القبائل المختلفة هي منطلق الحروب وعمليات الثأر التي تزايدت باطراد؟ أم أن سوء الحظ والبؤس هو الذي أجبر شعبًا جائعًا على خوض الحرب؟ يرى عالم الأنثروبولوجيا روبرت كارنيرو Robert Carneiro أن التطور في اتجاه تكوين وحدات سياسية أكبر فأكبر حجمًا بدأ في أماكن بها مساحات صغيرة عالية الخصوبة ومحاطة بمساحات أقل جاذبية، وتركز الناس داخل المساحات الأفضل؛ مما خلق على الأرجح منافسات بشأن الأراضي المثيرة للأطماع (كارنيرو، ١٩٧٠م).

ولا بد وأن تكون الكثافة السكانية في المناطق الخصبة منخفضة بالضرورة، وأن نجعل المسافات البعيدة الفاصلة بين الحرب أمرًا عسيرًا أو مستحيلًا؛ ومن ثم يمكن استدامة حالة التوازن الكاليبتي داخل هذه الأقاليم ذات الكثافات السكانية المنخفضة والمتباعدة، وأن تدوم هذه الحالة آلافًا من السنوات. هذا بينما تتوفر إمكانات كثيرة للتطور الريجالي في المناطق الخصبة ذات الكثافة السكانية العالية. ونلحظ بوجه خاص أن المناطق الحدودية للإقليم الخصب تستثير روح النزاعات؛ إذ تعيش خارج المنطقة الخصبة جماعةٌ من القناصة أو البدو الرحَّل ممن تغريهم حالةُ الرخاء الوفير لدى من يعيشون على الزراعة. ويشعر الفلاحون بدورهم بإغراء تجاه المساحات المهولة الموجودة في الخارج وغير المستعملة، وقد يحاول كلٌّ من الفريقين الاستيلاء على أراضي الآخر، لا لشيء سوى لأن الأرض المغتصبة غير ملائمة لأسلوبهم في الحياة.

وأدى تركُّز السكان في المدن إلى ظهور إمكانية لزيادة التخصص وتقسيم العمل؛ ومن ثم لتطور التجارة والحِرَف والتقانة ثم الصناعة أخيرًا. وأدخل هذا التطور محددات جديدة للمنافسة في مضمار الانتخاب الثقافي: تقانة إنتاج الغذاء، وتقانة السلاح، وتقانة الاتصال. وتحسنت وسائل إنتاج الغذاء؛ مما هيأ إمكانية الاستخدام الأكثر كثافةً للموارد الطبيعة؛ وبالتالي إلى المزيد والمزيد من الكثافة السكانية. وأفضى تحسُّن الأسلحة إلى حالة من التفوق العسكري، كذلك فإن تحسُّن النقل والاتصالات جعل بالإمكان توحيد مساحات أكبر تحت سلطة حكومة مشتركة.

حدث هذا الدمج المتواصل مع إضفاء الطابع الريجالي داخل أوروبا وآسيا وشمال أفريقيا، مع فترات توقف محدودة منذ نهاية العصر الحجري. ولكن لكل شيء حدُّه الذي ينتهي عنده؛ إذ عرَفت العصور القديمة والوسطى حدودًا لاتساع نطاق الإمبراطوريات الكبرى. وكانت الحدود أولًا وأخيرًا تفرضها وسائل الاتصال؛ إذ كان عسيرًا التحكمُ في

حرب تستلزم قطع مسافات تمتد أيامًا طويلة بعيدة عن القصر الإمبراطوري، وكان عسيرًا أيضًا حَفْز الناس إلى التضحية بموارد ضخمة من أجل حرب تجري بعيدةً كلَّ البعد عنهم؛ مما يجعلهم يشعرون أنْ لا ناقة لهم فيها ولا جَمل.

وما إن تبلغ الإمبراطورية حدود النمو القصوى لها حتى تتوقف عملية إضفاء الطابع الريجالي لتبدأ عملية إضفاء الطابع الكاليبتي، وهنا تكون الحكومة الاستبدادية هي وحدها القادرة على الحفاظ على تماسك هذه الإمبراطورية المترامية الأطراف، وحفظ النظام وضمان القوة العسكرية.

ولا يرى الناس ضرورة لقيام نظام حكم على درجة عالية من الطغيان والاستبداد؛ ومن ثم يبدءون في الثورة. وما إن يبدأ الإمبراطور يخفف على مَضَض من سطوة قبضته الحديدية حتى تبدأ تتفجر النزاعات والصراعات الداخلية، ويظهر فجأةً أن الناس أقل تجانسًا مما كان الظن سابقًا. ونلحظ أن جميع هذه الجماعات الفرعية التي سبق أن تم إلحاقها الواحدة بعد الأخرى بالإمبراطورية؛ إنما حرَصت على الاحتفاظ ببعض خصائص هويتها الدينية أو العرقية. وتتعزز هذه الهوية مع الحماسة في الدعوة إلى الاستقلال والتمرد ضد استبداد الحاكم. وينقسم السكان على أنفسهم، وتحارب جماعات فرعية مختلفة من أجل الاستقلال. وتبدأ الإمبراطورية في التفكك، ويعيش الملك محنة يحاول خلالها قمع الجماعات المتمردة؛ رغبةً في الحفاظ على تماسك الإمبراطورية. وقد يحدث في هذه الأثناء أن تبدأ مملكة جديدة مجاورة تنمو وتكبر، وتغدو الإمبراطورية القوية التي بدأت تتفسخ ويسودها نظام كاليبتي فريسةً سهلة إزاء الجهود التوسعية للمملكة الجديدة الصاعدة، ويفتقر المواطنون إلى الحماس الصادق في الدفاع عن بلدهم عندما يهاجمها جيش الإمبراطورية الناشئة؛ إذ ليس بوسعهم أن يتخيلوا أن الحاكم الجديد ربما يكون أكثر طغيانًا واستبدادًا وقسوةً من الحاكم القديم، ويستسلم الكثيرون للإمبراطور الجديد وقد ظنوا أنه محرِّرُهم، وهكذا تظهر وتنمو إمبراطورية جديدة. وتضم الإمبراطورية الجديدة جزءًا من الإمبراطورية القديمة ويتفتت الجزء الباقي ويتحول إلى دويلات صغيرة.

ويقدم التاريخ أمثلة كثيرة عن صعود وسقوط العديد من الإمبراطوريات القوية؛ مثال ذلك أن مؤرخين كثيرين عكفوا على دراسة وتأمل ظاهرة سقوط الإمبراطورية الرومانية، بيد أن من العسير تفسير ذلك إذا ما نظرنا إلى الحدث في ضوء النظرية الثقافية –R/K؛ إذ ما إن تبلغ إمبراطوريةٌ ما أقصى حدود نموها حتى يبدأ الطابع الكاليبتي ليكون هو السائد وتضعف معه الإمبراطورية. وبعد أن يسود الطابع الكاليبتي

بفترة يحدث أحد أمرين: إما أن تغزو إمبراطورية جديدة الإمبراطورية القديمة وتسيطر عليها، أو أن تتفتت إلى دويلات صغيرة.[1] ويمثل سقوط إمبراطورية الاتحاد السوفييتي أخيرًا خيرَ برهان على أن هذا التاريخ لا يزال يعيد نفسه.

والملاحظ أن الطابع الريجالي هو الذي غلب على عملية الانتخاب الثقافي منذ العصر الحجري، وبلغ ذروته مع نهاية القرن التاسع عشر؛ إذ منذ ذلك التاريخ تم استعمار جميع القارات، كما تم استنفاد أي إمكانات جديدة للتوسع. والآن وبعد أن لم تعُدْ ثمة إمكاناتٌ جديدة، بدأت القوى العظمى في التنافس من أجل غزو الفضاء الخارجي. وحيث إن الفضاء الخارجي غير مأهول ولا يصلح لسُكنى البشر، فإن المعركة ليس لها سوى أهمية رمزية.

## (٢) تطور الأديان

واضح تمامًا أن التطور الثقافي أسرع كثيرًا من التطور الجيني، وهيأ هذا للبشر سبقًا مَهولًا على الحيوانات الأخرى؛ من حيث القدرة على التكيف مع ظروف الحياة المتغيرة. وإن هذه الطاقة الفائقة التي لا نظير لها التي هيأتها الثقافة للجنس البشري؛ أدت إلى زيادة مهولة في القدرة على التكيف؛ ومن ثم لنا أن نعتبر هذه الطاقة بمثابة تكيُّف أعلى metaadaptation؛ نظرًا لأنه يهيئ إمكانية لحالات تكيف جديدة.

وكان الشرط الأول لظهور التطور الثقافي في الأزمنة الأولى هو وجود آلية تكاثر فعالة، وكان المطلوب هو حامل للمعلومات يمكنه نقلُ تعليمات تحكمية مطلقة من جيل إلى جيل؛ حتى يصبح بديلًا كفؤًا عن الجينة، ومن هنا نشأ الدين؛ ذلك أن الدين في الحقيقة هو هذه الآلية التي تيسر اتصال الأحكام والقواعد والتعليمات والتحريمات التحكمية المطلقة؛ لذلك سأزعم أن الدين — أو على الأصح: نزوع البشر للتدين — نشأ نتيجة تطور جيني/ثقافي مشترك كجزء من طاقتنا التي هيأتها لنا الثقافة؛ بسبب قيمتها العليا باعتبارها تكيُّفًا أعلى. وبعد أن فسرنا ظهور آلية تكاثر ثقافي لم تعُدْ أمامنا مشكلات تحول دون تفسير العاملَين اللازمَين لتيسير التطور الثقافي؛ وهما الابتكار والانتخاب.

[1] عرض إي. آر. سيرفس مماثلة عن صعود وسقوط الحضارات الكبرى اعتمادًا على التمييز بين التطور النوعي والتطور العام (ساهلينز وسيرفيس، ١٩٦٠م).

وخلاصة هذه الحجة أن الإنسان الأول طور القدرة والنزوع للتدين؛ لأن ذلك يمثل أساسًا لتكيفٍ أعلى أصبح له منذ نشوئه تأثيرُه المهول على تطور الجنس البشري.

وإذا كانت الأديان الأجنبية تبدو لنا غريبةً وخرقاءَ عند النظر إليها بعيون العلم المعاصر، فحريٌّ بنا أن نتذكر بأن لها وظيفة مهمة:

«يمكن النظر إلى هذا الإرث الثقافي في ضوء القواعد التطورية باعتباره إرثًا تكيفيًّا؛ ومن ثم حريٌّ بنا أن نتعامل معه بتوقير واحترام. وعلينا أن ندرك أن عالم البيولوجيا التطورية حين يصادف شكلًا يثير الحيرة والسخرية في الحياة الحيوانية، فإنه يدرسه وفي نفسه قدرٌ من الرهبة؛ إذ إنه على يقين بأن وراء هذا الشكل الغريب تكمن حكمةٌ وظيفية لا يزال عليه أن يفهمها. وأعتقد أن الأمر بالنسبة للتطور الاجتماعي الثقافي كفيل تمامًا بأن يدفع علماء النفس وغيرَهم من العلماء الاجتماعيين عند التفكير في شيء يبدو مضحكًا في ظاهره وغيرَ مفهوم في ضوء تراثهم هم الاجتماعي، أو التفكير في أمر يتعلق بثقافة أخرى — إنما يتعين عليهم — أن يتناولوه بالدراسة وفي نفوسهم مثل هذه الرهبة. ولهم هنا أن يتوقعوا بأن ما يبدو لهم في ظاهره خرافة غريبة سوف يتحول بعد أن يفهموه وتفسره لهم النظريات الأخرى إلى أمر له دلالة تكيفية. وإني أرى أن علم النفس والطب النفسي في عصرنا هذا يفتقران تمامًا إلى مثل هذا النهج.»

(كامبل، ١٩٧٥م)

وأرى لهذا السبب نفسه أن ليس من الحكمة وصْف دين أو أيديولوجيا لشعب ما بأن أيًّا منهما وعيٌ زائف. إن وعي الناس جزء مهم من الهيكل الاجتماعي. وإذا حدث وغيَّر المرء وعيه، فإنه يغير بالتالي الهيكل الاجتماعي. ومن ثم إذا اعتبرنا الوعي الاجتماعي أمرًا وظيفيًّا سوف نجد أنْ لا معنى أبدًا لمناقشة ما إذا كانت مجموعة ما من المعارف أكثر صدقًا من غيرها (فوكو Foucault، ١٩٨٠م، ص١١٨).

«إن أكثر الشعائر والطقوس والخيالات بربرية، وأشد الأساطير غرابة؛ إنما تترجم بعضًا من حاجات الإنسان، وبعضًا من جوانب الحياة؛ سواء الفردية أم الاجتماعية. وإن الأسباب التي يستند إليها المؤمن في تبريرها قد تكون —

> وعادةً ما تكون — خاطئة، ولكن الأسباب الحقيقية لم تزل قائمة؛ ومن ثم فإن واجب العلم اكتشافُها؛ ولهذا لا توجد في الحقيقة أديان زائفة؛ جميعها حقيقي صادق حسب طريقته، وجميعها تعطي إجابة ما — وإن اختلفت الأساليب — بشأن الظروف المحيطة بالوجود البشري.»
>
> (دوركايم، ١٩١٥م، ص٢)

وثمة مثال جيد عن وعي ليس بالصادق ولا بالزائف، وأعني به الهوية identity. إن دعاوي الهوية ضرب من حشو الكلام؛ «إذ لو أن الناس حددوا المواقف على أنها واقعية فإنها تكون واقعية من حيث تجلياتها وما يترتب عليها» (توماس وتوماس، ١٩٣٨م؛ وميرتون Merton، ١٩٩٥م). ولقد كان الناس في أوروبا خلال القرن التاسع عشر منقسمين إلى مسيحيين ووثنيين، وكانت عقيدة الإيمان الصادق عنصرًا مهمًّا في هوية الناس، ثم جاء كارل ماركس الذي رفض الدين وهيَّأ للعمال وعيًا جديدًا عن حالة قهرهم الاقتصادية. وإن هذه العملية المسماة إيقاظ الوعي تعني أن معيار الهوية الدينية أفسح مكانه لمعيار هوية اقتصادية، وترتب على هذا تشكُّل تحالفات جديدة، وثارت نزاعات جديدة، وأفضى هذا كله على المدى البعيد إلى حدوث تغير موضوعي في الهيكل الاجتماعي. إن أي معيار للهوية هو معيار تحكمي؛ ومن ثم لا يمكن تقييمه على أساس قيمة صدقه، وإنما قيمة وظيفته، كذلك فإن أي حديث عن وعي صادق أو زائف هو هنا حديث إنشائي خالص.

ويمثل الدين صورة بدائية من صور تنظيم المجتمع، والخطوة الأولى التي تعلو المنظومة التراتبية الهرمية في سُلَّم الحيوانات الاجتماعي. ونجد من يقارن الشعائر الدينية، وما تبديه من خضوع للأرباب، بشعائر الحيوانات الاجتماعية التي تبدي خضوعًا وتسليمًا لرئيس مهيمن من النوع ذاته (موريس، ١٩٦٧م).

ولقد كان الدين آلية شاملة لكل مناحي الحياة بهدف تنظيم وضبط المجتمعات البدائية، وأُدمجت كل مظاهر الحياة البشرية داخل العقيدة الدينية، حتى لم يعد ثمة مجالٌ للتمييز بين الدين والثقافة في هذه المجتمعات. ومع التطور الثقافي ونمو المعارف البشرية اكتسب الانتخاب العقلاني تدريجيًّا أهمية أكثرَ فأكثر؛ قياسًا إلى آليات الانتخاب الأخرى الأقل كفاءة، وهكذا أصبح المجتمع رويدًا رويدًا أكثر فأكثر علمانية. والملاحظ أن الوظائف التي كانت في السابق جزءًا متحدًا بالدين أخذت تنفصل شيئًا فشيئًا، وتتحول

الواحدة بعد الأخرى إلى قطاعات مستقلة ذاتيًّا: السياسة والاقتصاد والإدارة والقضاء والتعليم والثقافة والطب والعلم والخدمة الاجتماعية والرعاية النفسية ... إلخ، وأخذ الدين يفقد رويدًا رويدًا الكثير من وظائفه ليقتصر في النهاية على شئون العبادات.

وتقدم التطور الثقافي كوظيفة بسرعة أُسِّية، بخطًى تسارعت أضعافًا مضاعفة؛ بينما التطور الجيني البطيء لا يملك إمكانية اللحاق به. ولا تزال دوافعنا الغريزية هي ذاتها مثلما كانت لدى الإنسان البدائي منذ آلاف السنين؛ مما أدى إلى ظهور بعض ظواهر نفسية تكشف عن مفارقات تاريخية (باركوف Barkow وآخرون، ١٩٩٢م). ولا تزال هناك خصائص معينة تنتمي إلى الأديان الطبيعية القديمة تطفو فجأة على السطح بين الحين والآخر في المجتمع الحديث، تتمثل في الشروع في أداء طقوس لتنظيمات معينة، وكذا حركات الاحتجاج والعودة إلى الطبيعة، ومستخدمو عقاقير الهلوسة، وفي أفلام الخيال العلمي وتسجيلات الفيديو الموسيقية والطب البديل والعلاج بالأرواح والتنجيم ... إلخ. ونلحظ أن أكثر الناس اقتناعًا برفض الدين ويرون العلم دعامتهم لتفسير كل شيء لا يسعهم الكفُّ عن قراءة الحظ وما سطرته أبراج النجوم، وهو ما تعرضه المجلات المصورة. هذا على الرغم من أنهم يعلنون دائمًا وأبدًا أنهم لا يؤمنون بالتنجيم. معنى هذا أن نزوع الإنسان نحو الإيمان بما وراء الطبيعة نزوع راسخ عميق الجذور وليس يسيرًا استئصاله.

## (٣) الإحيائية Animism

معارفنا عن ديانات ما قبل التاريخ محدودة جدًّا، والمعروف أن علماء الأركيولوجيا ربما يعثرون على عظام وأدوات وأوانٍ فخارية، ولكنهم لا يعثرون على موسيقى أو رقص أو طقوس أو خرافات. والملاحظ أن الغالبية العظمى من المشغولات الفنية الدينية إنما صُنعت من موادَّ قابلة للتحلل والاندثار (خاصةً في الثقافات الكاليبتية)؛ وذلك لأسباب فنية واقتصادية، وربما أيضًا لأن عملية الإنتاج كانت أهم من نتاجها (جيل Gill، ١٩٨٢م). وأيًّا كانت الأعمال الفنية الدينية التي خلَّفتها الثقافات الباكرة وراءها إلا أن المرجح أن الثقافات الريجالية التالية لها عمدت، وبشكل منظم، إلى تدميرها في غمرة حماسها لمحو آثار الأديان الأخرى والإبقاء فقط على ما يتعلق بعقيدتها هي. لذلك فإن معلوماتنا عن ديانات مجتمعات القنص وجمع الثمار البدائية اعتمدت أساسًا على ثقافات متواضعة بقيت على قيد الحياة في أقاصي الأرض، في مناطق يتعذر الوصول إليها حتى مطلع

القرن العشرين. ونكاد لا نجد اليوم ثقافات بدائية أصيلة لمجتمعات القنص وجمع الثمار، والتي بقيت بريئة من أي تأثير للمستعمرين والمبشرين ورجال الأعمال الغربيين. ولا ريب أن مجرد وجود أبناء العصر الحديث كافٍ لإحداث تأثير كبير في الثقافات البدائية. وتتطور ديانتهم إلى عقيدة أزمة كرد فعل إزاء الخطر الذي يتهددها من جانب الغربيين المحدَثين وما يملكونه من قوة وثروة (جيل، ١٩٨٢م).

وكانت الشعوب البدائية تؤمن بالأرواح أكثر من الأرباب؛ ذلك أن كل شيء في الطبيعة وفي السماء له روح، وكفلت عبادة أرواح السلف استمرارَ واستقرار الثقافة. والملاحظ أنه حتى الأشياء اليومية مثل الأكواخ والأدوات والأغذية جميعها أمور قدسية أو محمَّلة بدلالات دينية، والكلمات لها قوة السحر، وكانت الوظيفة الأهم للدين هي تنظيم الحياة اليومية؛ ولهذا كانت جميع الأفعال والتصرفات داخلة عضويًّا ضمن منظومة العقيدة؛ إلى حدٍّ أن لم يكن بالإمكان في تلك المجتمعات التمييز بين الدين والثقافة.

ولم يقتصر دور الدين فقط على تقديم نظرة إلى العالم وصورة إدراكية عن الزمان والمكان، وإنما تحكم في العلاقة بين الصياد وطريدته؛ إذ سادت نظرة بأن الحيوانات أكثر ذكاءً من البشر، واعتقد البعض بأن الحيوانات تترك نفسها عامدةً لكي يقتلها الصياد بغيةَ إطعام البشر. ونجد الأساطير والمحارم «التابو» Taboo والعديد من الطقوس المعقدة تفرض حدودًا تقضي بألا يقتل الصيادون حيواناتٍ تزيد عن حاجاتهم. وطبعي أن هذا الحد له وظيفة مهمة من حيث ضمان البقاء؛ إذ حال دون استغلال واستنفاد الموارد الطبيعية.

وثمة أشكال متنوعة من شعائر الانتقال rites of passage تميزت بها مراحل الانتقال من الطفولة إلى الشيخوخة، والزواج والموت ... إلخ؛ ولذا كانت مهمة لتنظيم الحياة الاجتماعية وتخصيص الأدوار، ولقد كانت كلٌّ من شعائر الانتقال، وطقوس الصيد وطقوس طرد الأرواح الشريرة من جسم المريض وغير ذلك من طقوس؛ وثيقةَ الارتباط بالمجتمع في شموله؛ بحيث تعزز بنية وتضامن المجتمع، وتكفل ضربًا من رعاية الحياة وصحة الأفراد.

## (٤) عقيدة تعدد الآلهة

كان تطبيق الزراعة وتربية الحيوانات يعني تحولًا جذريًّا في أسلوب الحياة؛ ومن ثم تحولًا آخر في الدين؛ إذ بينما كانت علاقة الصياد البدائي بفريسته أشبه بمن يتلقى منحةً

ومنَّة، كان الزارع قادرًا على إنتاج طعامه هو، ولم يعُدِ البشر يعتبرون أنفسهم أدنى من الحيوانات، بل أندادًا على قدم المساواة، ثم اعتبروا أنفسهم بعد ذلك أرقى شأنًا من الحيوانات وأخيرًا سادتها.

وانحطت الدلالة الدينية للحيوانات وفاءً لدلالة وأهمية الحياة النباتية والتربة والشمس، وأضحت العقيدة الدينية معنيةً بأمر الخصوبة؛ ومن ثم أيضًا بأمر الأنثى والجنسانية sexuality. وتغيرت الصورة الإدراكية للزمان؛ إذ بات ضروريًّا الوصولُ إلى قياس أدقَّ للفصول لمعرفة شئون الزراعة والمحاصيل. وتعزز فَهم الزمان في صورة دورات: ميلاد ووفاة وتناسخ، ودورات فصول السنة ودورات المحاصيل.

ورويدًا رويدًا، وبعد أن أصبح البشر أكثر فأكثر قوةً وسيطرةً على ظروف حياتهم، بدأ إبدال الأرواح والأرباب، أو تحولوا تدريجيًّا إلى أرباب على صورة البشر. وأصبح هؤلاء الأرباب أكثر قوةً وسلطانًا بعد أن أصبحت القوة والسلطة مفهومًا مهمًّا في حياة البشر اليومية، وحلت الأرباب محل الشخصيات الأسطورية كموضوعات يُسقِط عليها البشر خيالاتهم. وتزايد تقسيم العمل في المجتمع، وانعكس ذلك في مملكة الأرباب أيضًا: الكهان والمحاربون والزرَّاع والتجار، كل فريق له أربابه. وأدى تقسيم العمل وزيادة الدمج السياسي إلى ظهور تراتُبية هرمية معقدة، وإلى اتساع الهوَّة بين القمة والقاعدة. وانعكست هذه التراتبية الهرمية بدورها في تراتبية مماثلة بين الأرباب؛ وخاصةً في زيادة المسافة الفاصلة بين الأرباب والبشر، ولا بد وأن نشأت — كما سبق أن أوضحنا — حالةٌ من المواءمة بين المجالات المختلفة للثقافة. لذلك نجد بالضرورة مع تطور الدين مواءمةً بين مملكة الأرباب ومملكة الحياة البشرية، وهذه المواءمة تتجلى واضحة في حقيقة الأمر في مظاهر تَماثُل كثيرة بين حياة الأرباب وحياة البشر.

ومملكة الأرباب متعددة الآلهة لها عدد من الوظائف النفسية التي تشبه وظائف الشخصيات في حكايات ومسرح الأطفال. ويشبه عالم الأرباب عالم البشر الفانين بكل ما فيه من خير وشر، ويمثل الأرباب هنا الموضوعات التي يُسقِط عليها البشر مختلِفَ أدوار الحياة في المجتمع وما يدور فيه من نزاعات بينهم. واختلق البشر نزاعات خيالية تجري بين الأرباب، واستطاع البشر بهذه الوسيلة أن يصطنعوا لأنفسهم شاشة يسقِطون عليها تخييلاتهم التي تسمح لهم بتفسير وتبرير النزاعات والعمل في المجتمع على الرغم منها؛ ومن ثم فإن الأرباب نماذج للأدوار التي تتمثل في سلوك البشر. وتسامى البشر بسلوك الأرباب إلى مستوى نموذجي؛ وذلك بأن عمدوا إلى تشخيص الأرباب في صورة أوثان

وعبادتها. وهكذا لم يعد الأرباب مجرد موضوعات أسقط عليها البشر خيالاتهم فحسب، بل أصبحوا كذلك موضوعات تحتل مكنون الوعي والتوحد معها. ويجري استدخال نماذج الأدوار الخاصة بالأرباب وعلى أساسها تتحدد معايير الأدوار الاجتماعية، ويتأكد ويترسخ الولاء للأرباب عن طريق الأضاحي والقرابين المتواترة.

ولا ريب أن الأرباب في صورة البشر أكثر تلاؤمًا من الأرباب في صورة الحيوانات كنماذج للتطابق معها؛ لذلك كانت عقائد تعدد الآلهة أداةً أكثرَ فعاليةً للتحكم في مجتمع معقد، وتطورت المجتمعات المؤمنة بتعدد الآلهة تدريجيًّا، واستحدثت مملكة الأرباب متسلطين ومحاربين جبارين؛ ليكونوا أداة لإضفاء الطابَع الملكي للمجتمع؛ على النحو الذي أوضحناه في مستهل هذا الباب.

بيد أن عقيدة تعدد الآلهة بعيدة تمامًا عن الدين المغرق في الطابع الريجالي؛ إذ تبدو عقيدة تعدُّد الآلهة أقرب إلى الطابع الكاليبتي عند مقارنتها بعقيدة التوحيد أو وحدة الوجود؛ ذلك أن عالم الأرباب المتعددة يمكن استخدامه يقينًا لتبرير مجتمع عسكري وقائم على التراتُبية الهرمية، ولكنه لا يشجع المحورية العرقية، وليس ثمة حد نظري لعدد الأرباب. وجدير بالذكر أن المؤمنين بعقيدة تعدد الآلهة حين يلتقون أجانب سيرون آلهة الأجانب إما أنهم مطابقون لآلهتهم هم، أو أنهم بمثابة أرباب محليين، ولكن ليسوا زائفين. وها هنا تشبه عقيدة تعدد الأرباب العقيدة الإحيائية في عدم تبرير قهر الأديان الأخرى.

سمة أخرى تحُدُّ من الطابع الريجالي للمجتمعات المؤمنة بتعدد الأرباب؛ ألا وهي الصراع بين الأرباب؛ إذ يمكن أن يتصارع الأرباب ويتقاتلون، وليس ثمة قانون طبيعي يحسم أيهم المنتصر. ونجد بالمثل في المجتمع البشري حيث النزاعات الداخلية يمكن حسمها بالاقتتال، وليس ثمة ما يحول دون العبيد أو غيرهم من المقهورين من محاولة التمرد. والملاحظ أن الملك حتى وإن برَّر سلطانه بمزاعمَ تفيد أنه الأقرب إلى الأرباب دون سواه من البشر، فإن هذا لا يعصمه من الهجوم. وكما كان بالإمكان الإطاحة بملك وتنصيب غيره، أو بعبارة أخرى: لا تستطيع عقيدة تعدد الآلهة أن تمنع الانتخاب الداخلي في المجتمع؛ ومن ثم لا تستطيع أن تحول دون إضفاء الطابع الكاليبتي على المجتمع.

إننا نعرف عن عقائد تعدد الآلهة أكثر مما نعرف عن العقائد الإحيائية البدائية. لقد خلفت الإمبراطوريةُ القائمة على العقائد التعددية الكثيرَ من معالمها في تراثنا الثقافي. وبلغت عقيدة تعدد الأرباب أوج ازدهارها في العصور القديمة، مع اتساع نطاق الوحدات السياسية وتحولها إلى وحدات أكبرَ فأكبر. وأدى تمركز السلطة في ارتباط بترابية هرمية

قوية، إلى أن أصبح بإمكان رجال الدين والسياسة ابتكار مصنوعات فنية ثقافية تتسم بقدر غير مسبوق من العظمة والأبهة، وانعكست الفوارق التراتبية في العمارة: مدافن ركامية، والنُّصب الحجرية الضخمة «الميجاليث»، والأهرام والمعابد والقصور، كذلك فإن زيادة الثروات ومظاهر تقسيم العمل هيأت لرجال الدين والفلاسفة والشعراء والنحاتين الوقتَ اللازم والموارد الضرورية لإنتاج أعمال فنية ذات نِسب وأبعاد رائعة.

## (٥) عقيدة التوحيد

عقيدة التوحيد هي الصورة الأكثر ريجاليةً من بين جميع الصور المعروفة عن الدين. خلق الرب الواحد الأرض والبشر، إنه القوي، ويطالب جميع البشر بطاعة غير مشروطة. وإذا كنا نسلم بأن مملكة ما فوق الطبيعة نموذج للحياة البشرية — كما سبق أن أوضحنا في عقيدة تعدد الآلهة — إذن لا ريب في أن الإله القوي المكين هو النموذج الأعلى لملك مستبد. وتمثل العلاقة بين الرب والبشر الزائلين نموذجًا للعلاقة بين الملك ورعاياه؛ فالملك اختاره وباركه الرب، والمطالبة بالطاعة والانصياع لإرادة الرب تعني في الممارسة العملية طاعة وانصياعًا لممثلي الرب على الأرض؛ أي: الملك ورجال الدين والأوامر الدينية. لذلك تعتبر عقيدة التوحيد أكثر صور الأديان ملاءمةً لتبرير الملكية المطلقة ولضمان استقرارها، أو أنها تركيز قوي للسلطة ... كذلك فإن عقيدة التوحيد دين أبوي؛ لأن الرب ذكر، ولا نجد ربَّةً أنثى.

سمة أخرى مهمة تجعل عقيدة التوحيد عقيدةً ريجالية، وهي ظاهرة عدم التسامح بشكل استثنائي مع الأديان الأخرى. ولاحظنا أن المؤمنين بتعدد الآلهة ينظرون إلى أرباب الشعوب الأخرى على أنهم ليسوا أقل حقيقةً وواقعية من أربابهم. ويسلِّم الحلوليون بأن الألوهية يمكن أن تظهر أو أن نتصورها في أي شكل نراه، بما في ذلك أشكال يمكن أن تعزوها الأديان الأخرى إلى أربابها. ولكن الموحدين، على العكس من ذلك، ينكرون وجود كل الأرباب الأخرى فيما دون إلههم الأوحد، ويرون في عبادة تلك الأرباب غير الموجودة في رأيهم الخطيئةَ الكبرى، ونتيجة لذلك يعزف أصحاب عقيدة التوحيد عن الاستماع إلى الخطاب الديني للأجانب. وواضح أن هذه النزعة التعصبية المتطرفة لها وظيفة ريجالية؛ من حيث إنها تقلل إلى أدنى حدٍّ احتمالَ أن يتحول الموحد إلى عقيدة أخرى، وتُضاعف من حافزه إلى دعوة الآخرين للتحول إلى عقيدته.

ويلاحظ أن الفصل بين الرب والبشر الفانين في عقيدة التوحيد فصل مطلق؛ فالزمن هنا يتصورونه في صورة خطية، يبدأ مع الخلق وينتهي مع يوم الدين. ونادرًا ما يؤمن الموحدون بالحلول؛ نظرًا لما في هذا الاعتقاد من تناقض مع المفهوم الخطي للزمن.

والمعروف أن الأديان التوحيدية الثلاث الكبرى، وهي اليهودية والمسيحية والإسلام، نشأت جميعها في آسيا في عصور شهدت صراعًا لا يتوقف بين البدو الرُّحَّل والمشتغلين بالزراعة.

لقد كان الإله يهوه Yahweh ربًّا محاربًا لقبيلة إبراهيم، وعقد إبراهيم اتفاقًا استثنائيًّا فريدًا مع يهوه، والذي يقضي بأن يحمي الرب يهوه إبراهيمَ وذريته؛ شريطة ألا يعبدوا إلهًا غيره. ولا نجد هنا إنكارًا لوجود الأرباب الأخرى، وإنما الشرط فقط عدم عبادتهم. وعندما دخل أتباع يهوه Yahvists أرض كنعان وجدوا بها عقيدة الرب إيل El، وهنا توحد يهوه مع إيل، وأخذ هذا الإله الجامع بين الاثنين بُعدًا كونيًّا ما كان بالإمكان أن يأخذه لو أنه ظل كما كان في السابق ربَّ عائلة أو عشيرة. وأنكر الناس تدريجيًّا وجود الأرباب الأخرى، وبذا ظهرت أول عقيدة موحدة؛ وهي اليهودية (إلياد Eliad، ١٩٧٦م).

كانت هناك آنذاك عقيدة دينية إيرانية أسسها زرادشت Zarathustro، والتي لم تكن عقيدة توحيدية بالمعنى الدقيق للكلمة، ولكنها تؤمن بوجود إله أعلى هو مازدا، والذي كان إلهًا قويًّا جبارًا ذا قوة مكينًا. ونقلت اليهودية عن المزدكية Mazdaism مفهوم الفردوس والجحيم ويوم الدين. وتحول هذا الفهم إلى أداة شديدة الفعالية والتأثير لتوجيه الناس والتحكم في سلوكهم (ريتشرسون وبويد، ١٩٨٩م؛ دوكنر، ١٩٧٦م؛ لينش، ١٩٩٦م). ذلك أن الإيمان بأن الرب حاكم وقاضٍ صارمٍ يرى ويسمع ويحيط بكل شيء علمًا، ويحاسب ويعاقب جميع البشر بعد الوفاة؛ إنما يعني أنْ لا شيء من أفعال البشر يخفى على الرب، وأنْ لا خطيئة تُفلت من العقاب، وهذه هي الوسيلة الريجالية في أكمل صورها لاستخدام القوة؛ إذ لا يوجد ملك ولا إمبراطور يمكنه التحكم في كل صغيرة وكبيرة من أفعال البشر في الليل أو في النهار، ولكن الخوف من عقاب الرب يمكن أن يدفع الناس إلى التحكم في أنفسهم. ولا ريب في أن التحكم الذاتي أكثر أشكال التحكم فعالية وتأثيرًا:

> «إن الثبات الفريد لجهاز ضبط النفس ذهنيًّا، والذي يظهر في صورة سمة حاسمة راسخة في عادات كل امرئ «متحضر» تربطه أوثقُ علاقة بعملية احتكار القوة المادية والثبات المتنامي للأعضاء المركزية في المجتمع.»

(إلياس، ن.، ١٩٨٢م)

وبعد صلب يسوع المسيح انشقت المسيحية عن اليهودية. لم يؤمن اليهود بالمسيح، واحتقر المسيحيون اليهود لأنهم صلبوا يسوع المسيح، وانطلق المسيحيون إلى كل أرجاء الأرض يبشِّرون كما أوصاهم يسوع، وآمن بهم تدريجيًّا الكثيرون.

وبعد ستمائة عام تقريبًا ظهر محمد، ودعا إلى عقيدة الإسلام التي وحدت العرب. ولم ينكر محمد اليهودية والمسيحية السابقتَين عليه، وإنما هما عقيدتان تؤمنان بإله الإسلام ذاته. واستطاع أن يجذب حوله الكثيرين ممن آمنوا به خلال سنوات قليلة.

وعلى الرغم من أن الأديان التوحيدية الثلاثة تنبع من مصدر واحد، إلا أن استراتيجية كل منها في عملية الانتخاب الثقافي مختلفة عن الأُخريَين تمامًا؛ إذ يرى اليهود أنفسَهم شعب الله المختار؛ ولذلك لا مبرر لأن يبشر اليهودي بدينه. ويتحدد معنى اليهودي بأنه المولود من أم يهودية. وقليلون هم من تحولوا إلى اليهودية، وهو ما لم يحدث إلا عند الزواج بيهودية. ونجد من ناحية أخرى الكثيرين من اليهود الذين تحولوا عن عقيدتهم واعتنقوا دياناتٍ أخرى. والنتيجة أن الوسيلة الوحيدة لانتشار اليهودية هي زيادة النسل من اليهود. وتخضع اليهودية لأخلاق جنسية صارمة تُلزم اليهود بزيادة النسل. واليهودية عقيدة وشريعة تتضمن تعاليمَ محددةً للاستقامة والأسلوب الصحيح في الحياة.

عاش الشعب اليهودي أغلب حياته مضطهدًا منفيًّا، واستطاع اليهود الحفاظ على أنفسهم بفضل تضامن قوي ونظام تعليمي كفؤ. وكان اليهود، كجماعة، يعيشون في الشَّتات إلى أن نشأت إسرائيل وبدأت الهجرة إليها. وأدت قرون الاضطهاد إلى ترسخ الطابع الريجالي الاستبدادي، وهو ما يتجلى واضحًا في الصراع بين العرب وإسرائيل، ونجد في التاريخ شواهد كثيرةً تبين أن تطور الطابع الريجالي الاستبدادي لدى جماعة ما خلال تبنِّيها موقفًا دفاعيًّا؛ إنما يجعلها في سهولة ويسر تلتزم موقفًا عدوانيًّا وقتما تحين الفرصة؛ ذلك أن أي شعب ينتقل من حالة القهر إلى السلطة فإنه يتحول إلى قوة قهر، وينزع إلى قهر الآخرين، حتى وإن تصورنا من زاوية أخلاقية أن كان الأجدر به أن يكشف عن قدْرٍ من التضامن مع الشعوب الأخرى المقهورة.

والملاحظ أن استراتيجية الانتخاب الثقافي في المسيحية أكثر ريجالية منها في اليهودية؛ إذ ثمة عنصر مهم في هذه الاستراتيجية، وهو أن المسيحية تطالب المؤمنين بها بالتبشير (الكتاب المقدس، متَّى، ٢٨: ١٩). ولقد كانت المطالبة بالتبشير عاملًا حاسمًا هيَّأ للمسيحية إمكانيةً لم تتوفر لدين آخر للانتشار عن طريق الإرساليات التبشيرية والحروب الصليبية والحروب الدينية والغزوات والاستعمار وكذا الاضطهاد المنظَّم لكل صاحب عقيدة مخالفة؛

الأمر الذي بلغ ذروته في محاكم التفتيش. ولم يتحول سوى قليلين طوعًا وبمبادرة منهم، غير أن الملايين دخلوا الدين إمَّا تملقًا وغوايةً أو قسرًا.

وطبيعي أن مثل هذا التوسع ذا الطابع الريجالي لم يكن ممكنًا إلا بفضل سيطرة قوية وفعالة على المجتمع. ولقد كان التهديد بالمطهر أو الجحيم وسيلةً قوية حقًّا، ولكن أصبح بالإمكان إضفاء قوة أكبر عليها عن طريق إضافة أداة من أدوات القوة والسلطة والتي تميز المسيحية، وأعني بها الخطيئة الأولى. ذلك أن المسيحية هي الدين الوحيد الذي يزعم أن جميع البشر أصحاب خطيئة، فإنها تجعل كل امرئ يحمل على كاهله دَينًا أبديًّا هو الاعتراف بفضل الرب يسوع الذي ضحى بنفسه ليكون فداءً وليكفِّر بذلك عن خطايا البشر الزائلين. وليس على المسيحيين سوى أن يلتمسوا الرحمة من الرب، وبات لزامًا عليهم دوام الصلاة والدعاء ليغفر الله لهم خطاياهم:

> «لأنه كما بمعصية الإنسان الواحد جُعِل الكثيرون خُطاة، هكذا أيضًا بإطاعة الواحد سيُجعَل الكثيرون أبرارًا.»
>
> (الكتاب المقدس، رسالة إلى أهل رومية، ٥–٢٠)

> «فإني أسرُّ بناموس الله بحسب الإنسان الباطن. ولكني أرى ناموسًا آخر في أعضائي يحارب ناموس ذهني ويَسْبيني إلى ناموس الخطيَّة الكائن في أعضائي.»
>
> «ويحي أنا الإنسان الشقي! من ينقذني من جسد هذا الموت؟»
>
> (الكتاب المقدس، رسالة إلى أهل رومية، ٧، ٢٢–٢٤)

ورغبةً في السيطرة على الخطيئة التي لا مناص منها، عمَد المسيحيون الأتقياء إلى الاعتزال في أديرة والتزام حياة الزهد بعيدًا عن كل مظاهر الغواية في العالم. ويمثل الزهد وسيلة فعالة لضبط النفس وجعْل المؤمن مهيَّأً لطاعة وصايا الدين مهما كلَّفه هذا من آلام. وجدير بالذكر أن نزعة التطهر «البيوريتانية» يمكن أن تكون الحاكمة، ليس فقط داخل الأديرة بل وأيضًا في الخارج حيث تمارَس الوظيفة ذاتها.

وتفيد البحوث الخاصة بعلم السلوك الاجتماعي المقارن وعلم النفس أن قدرة البشر على الإذعان لقائد مستمَدة من علاقة القيادة بين الطفل والأب؛ ذلك أن الخوف يحفز الكبار إلى التماس الحماية في ظل زعامة قائد، تمامًا مثلما يحفز الخوف الطفل إلى

التماس الحماية من أبويه. وهذه هي الآلية التي تستخدمها المسيحية: الخطيئة الأولى والوعيد والتهديد بالجحيم يخلقان الخوف في نفس المؤمن، ويخلق هذا الخوف ارتباطًا عاطفيًّا بالرب الذي يقوم بدور الأب (إيبل-إيبسفيلت Eibl-Eibesfeldt، ١٩٧١م؛ فرويد، ١٩٤٨م).

وتمثل النزعة المحافظة أهم عامل حال دون انتشار أي من الأديان الثلاثة ذات الطابع الريجالي (الاستبدادي) أكثر مما هي عليه الآن. والملاحظ مثلًا أن الإسلام هو أحدث الأديان العالمية، ولكن المجتمعات الإسلامية عاجزة عن التكيف مع المجتمع الحديث؛ ذلك أن التأويل الإسلامي اليوم ريجالي الطابع وغير مرن؛ شأن المسيحية في العصر الوسيط. ولا ريب في أن فقر التعليم والثقافة بين المسلمين حال دون تفاعلهم مع العلم الحديث الذي يمكن أن يكون حافزًا لهم، هذا فضلًا عن عجزهم التقاني. كذلك فإن تحريم الربا (أحد القواعد الدينية التي أسقطتها المسيحية منذ زمن طويل) يمثل عقبة أخرى مهمة تحول دون التطوير الاقتصادي؛ ومن ثم عجزهم عن المنافسة وَفقًا لشروط اقتصاد السوق الحرة.

### (٦) الديانات الشرقية

الديانتان الشرقيتان، البوذية والهندوسية، ليستا مثل الديانات العالمية الأخرى؛ ذلك لأنهما ديانتان حلوليتان أكثر منهما موحدتان.

وتقضي هاتان الديانتان بأن مصير الإنسان تحدده الكارما Karma، أو حصاد حياته. والكارما هي جِماع حصاد أفعال ونوايا المرء، وتتبع الفرد على مدى عديد من عمليات التناسخ، ويكفل هذا النظام العالمي أن يجني المرء المصير الذي يستحقه دون حاجة إلى تدخل إله يقضي بالأمر.

والعالَم وهْم في نظرهما، ويمكن كشف هذا الوهم عن طريق اليوجا ومجاهدات روحية؛ ليصبح المرء على اتصال بالمقدس الذي يعتبر الكلَّ جزءًا منه، وهنا فقط، حين يبلغ المرء هذه المرتبة يصبح بإمكانه أن يحرر نفسه من دورة التناسخ الأبدية، ويحقق لنفسه موكسا Moksa أو النيرفانا Nirvana،[٢]؛ أي التوحد بالمقدس الإلهي، وينتهي وجوده ككائن مستقل.

[٢] موكسا Moksa أو موكشا Moksha، تعني في الهندوسية التحرر أو الخلاص. وكلمة نيرفانا Nirvana كلمة سنسكريتية Nibbana، وتعني في البوذية الغاية النهائية لحياة الإنسان، وهي فناء كارما؛ أي

والديانة الأهم في الهند هي الهندوسية، وهذه الديانة ليس لها مؤسس، وإنما تطورت مع الزمن. وينقسم الهندوس إلى طوائف، ولكل طائفة دور هام في المجتمع. ويولد المرء في طائفة بعينها، ومحظور عليه الزواج خارج طائفته. ويحفظ هذا النظام تقسيمًا قديمًا للعمل بين رجال الدين والمحاربين والمنتجين. وجدير بالذكر أن النظام الطائفي هذا لا يزال نافذًا على الرغم من صدور قانون بإلغائه عام ١٩٥٠م.

وتشبه البوذية الهندوسية من حيث مفهوم كارما والتناسخ، وترى الكون كيانًا واحدًا ضخمًا ذا طبيعة بوذية. وتفيد بأن كل شيء في العالم الأرضي ضرب من المعاناة، وأن السبيل الوحيد للتخفف من هذه المعاناة هي قهر مفهوم الوجود كفرد مستقل، أي عن طريق التجرد الكامل total emptiness.

والملاحظ أن جميع ديانات العالم ريجالية الطابع، وما كان بالإمكان أن تكون دياناتٍ عالميةً بدون ذلك، ولكن ديانات الشرق ليست ريجالية تمامًا؛ شأن ديانات التوحيد، كما وأن استراتيجيتها للتكاثر خلال عملية الانتخاب الثقافي مختلفة تمامًا. ولعل الأهم أن ديانات الشرق متسامحة مع أصحاب المعتقدات الأخرى؛ إذ على الرغم من وجود مدارس فكرية عديدة داخل الهندوسية، إلا أنه نادرًا ما يحدث صراع بينها. إن المقدس جزء من الإنسان، أيِّ إنسان، ويمكن أن يأخذ أي شكل؛ بما في ذلك الأشكال التي تعزوها الأديان الأخرى إلى أربابها؛ لذلك لا توجد أرباب زائفة أو أنبياء مزيفون، ولا يرى الهندوسي خطأ في أن يعبد يسوع إذا ما شعر أن من الخير له أن يسلم أمره لإله في هذا الشكل.

وثمة رؤيا حاكمة تجمع بين ديانات الشرق وعقيدة التوحيد؛ وهي أن البشر ينالون عقابًا بعد الموت جزاء خطاياهم. ونعرف أن أصحاب عقيدة التوحيد يؤمنون بأن مآلهم بعد الموت إما إلى المطهر أو الجحيم وإما إلى الفردوس؛ تأسيسًا على كمِّ الخطايا التي ارتكبها المرء. ولكن الهندوسي يتقمص أو يتناسخ في طائفة أخرى؛ تأسيسًا على كارماه؛ أي حصاد أفعاله ونواياه في الحياة الدنيا. كذلك البوذيون فإنهم يتناسخون ولكن ليس في طوائف مختلفة، وإنما في عوالم مختلفة. وترى عقيدة التوحيد أن الحاكمية لله، فهو الذي يقضي ويعاقب، ولكن في الهندوسية وفي البوذية فإن الكارما — كقانون من قوانين

الوصول إلى حالة من الجذب والسكينة، وتكون نهاية المطاف في سلسلة طويلة متوالية من حالات الوجود والجهل والجهد والمعاناة. إنها لا تعني العدم، وإنما فناء الشهوة التي هي علَّة ونتيجة التناسخ ودورات الميلاد والموت (المترجم).

الطبيعة — هي التي تقرر مصير كل شخص. وترى عقيدة التوحيد أن عين الله لا تخفى عنها خطيئة، وإنما تسجلها جميعها، وترى أديان الشرق أن كل الأفعال الخاطئة تترك أثرها الدال عليها في كارما الشخص. ويبين هنا أن النتيجة واحدة في الحالتين ضبطُ النفس؛ ذلك أن البشر إذ يؤمنون بأن كل خطيئة لها نتائجها المترتبة عليها وعواقبها بالنسبة لهم، وأن كل فعل خاطئ لن يكون خافيًا مستورًا، فإنهم هنا يخضعون بالكامل لسيطرة الدين.

وعلى الرغم من أن جميع أديان العالم تعتمد، كما رأينا، على مسئولية الفرد عن ضبط الذات والتحكم في نفسه، إلا أنَّ ثمَّة فوارقَ كبيرةً بين الكيفية التي تستخدم بها الأديان المختلفة هذه السلطة على الناس لخدمة التكاثر الثقافي. وإذا كانت نظرة عقيدة التوحيد إلى العالم تقوم بدور النموذج للملكية المركزية، فإن نظرة عقيدة الحلول على خلافها؛ إذ تمثل ضمنًا دافعًا إلى اللامركزية. ونلاحظ أن ديانات الشرق أقل نزوعًا إلى القتال والحرب، إنها تاريخيًّا لم تبدأ بشن حروب دينية أو صليبية، كما وأن نشاطها التبشيري أقل عدوانيةً بكثير من المسيحية. وإذا كانت استراتيجية عقيدة التوحيد إنكار الأديان الأخرى ومحاربتها، فإن استراتيجية عقيدة الحلول هي الامتزاج مع الأديان الأخرى والتأثير فيها من الداخل؛ على نحو ما يفعل الفيروس. وهذه، ولا ريب، استراتيجية أكثر سلمية وأقل ريجالية؛ لأنها تعمل على أساس الانتخاب داخل المجتمع.

تحدد المسيحية عددًا من الوصايا والقواعد التي يتعذر — إن لم يكن من المستحيل — الوفاءُ بها، بيد أنها — وعلى عكس ديانات الشرق — لا تقدم نهجًا فعالًا يوضح السبيل لقمع شهوات المرء نحو الخطيئة؛ حتى يتسنى له طاعة وصايا الدين والوفاء بها. ونجد الهندوس والبوذيين على خلاف ذلك يتعلمون اليوجا والتأمل، وغير ذلك من تقنيات العلاج النفسي التي تمكِّنهم من التخلي عن جميع الملذات وتحمُّل كل صنوف المعاناة ومآسي الحياة. وبينما تفرض ديانة التوحيد على أتباعها مقاومة شهواتهم وغرائزهم تركِّز ديانات الشرق على العلاج النفسي الذي يؤثر في النفس مباشرةً ويطمس الدوافع، وهو ما من شأنه أن يجنِّب المرء صراعًا نفسيًّا باطنيًّا. وأكدت هذه الآلية على نحو يقيني ما زعمه عالِم التحليل النفسي سي جي يونج من أن الدين علاج نفسي (يونج، ١٩٣٥م؛ وانظر أيضًا: فرويد، ١٩٤٨م).

والملاحظ أن إمكانات هذه الديانات للتوسع تبلغ أقصاها في المناطق غير الخصبة؛ حيث العمل الشاقُّ ضرورة للبقاء؛ ومن ثم تقدم هذه الديانات للمؤمنين بها ملاذًا على مدى الحياة للهرب من الواقع؛ عن طريق الدعوة إلى نبذ العالم المادي.

إن تاريخ مهاتما غاندي خير مثال على فعالية وجدوى استراتيجية اللاعنف. لقد نظم في جوهانسبرج في جنوب أفريقيا عصيانًا ضد قهر حكومة البيض للعمال الهنود المقيمين ضيوفًا على البلد، ودعا أنصاره إلى رفض تقديم بطاقات الهوية عند طلبها، وطالبهم، بدلًا من ذلك، بأن يأخذوا على أنفسهم عقدًا مقدسًا برفض التسجيل حتى وإن كلفهم هذا السجنَ أو الموت، ولكن عليهم تجنب استخدام العنف بشكل مطلق، وترك استخدام العنف لخصومه. وأثبتت هذه السياسة أنها فعالة للغاية، حتى إن غاندي استخدمها بعد ذلك في الهند، وحصلت الهند بفضل جهوده على الاستقلال عام ١٩٤٧م، وأفادت سياسة غاندي كنموذج تقتديه الكثير من حركات التحرر بغير وسائل العنف في الغرب.

## (٧) الديانات ثورة ثقافية

لم يحدث أن نشأ دين دفعةً واحدة بكل عناصره؛ ذلك أن جميع ديانات العالم القديمة تحتوي على سمات من ديانات سابقة عليها، ونجد آثار التوفيقية فيها جميعها (الباد، ١٩٧٦م). ولقد كان كل مؤسس لدين ما يحيط علمًا بالكثير من الديانات المختلفة، وضمَّن رسالته عناصر من العديد من الديانات القائمة أو السابقة، ونذكر أيضًا أن مهاتما غاندي وسري أوربندو Sri Aurobindo — وكان لكليهما أثر كبير على الهندوسية — تعلَّما في إنجلترا حيث اطلعا على الكتاب المقدس وتأثَّرا بالفكر المسيحي الذي ترك بصماتٍ واضحةً على تعاليمهما.

ونذكر أكثر من ذلك أن المسيحية التي شنَّت دائمًا وأبدًا حربًا ضد أي عقيدة أخرى وضد أي شكل من أشكال الوثنية؛ ليست عقيدة توحيدية خالصة، وإن زعمت ذلك. إن روح القدس تشبه كثيرًا جدًّا في جوهرها ربوبية عقيدة الحلول، وإن الثالوث المؤلَّف من الرب ويسوع والروح القدس سمة من سمات عقيدة تعدد الآلهة، كذلك فإن تقديس الأنبياء والملائكة يذكِّرنا بعقيدة تعدد الآلهة، كما يذكرنا تقديس القدِّيسين والأولياء بعقيدة عبادة السلف. ولكن أصدق برهان على سمات عقيدة تعدد الآلهة يتمثل في وجود الشيطان؛ ذلك أن الشيطان يطابق من جميع النواحي تعريف عقيدة تعدد الآلهة للرب: إنه كائن لا دنيوي، خالد، صاحب نفوذ على العالم الأرضي الدَّنِس، علاوة على هذا فإنه يتأثر بالقرابين، هذا على الرغم من أن تقديم القرابين باسمه خطيئة قاتلة تؤدي بصاحبها إلى التهلكة؛ ذلك أن الله القوي المكين لن يقبل أبدًا بوجود الشيطان. وجدير بالملاحظة أن أقدم الديانات، وهي العقيدة الإحيائية، بقيت في المسيحية. ونعرف أنه في أيام يسوع

كان لا يزال الاعتقاد السائد بأن الأمراض تسببها أرواح شريرة يتعين طردها بالرُّقَى والتعاويذ، ويقدم الكتاب المقدس أمثلة كثيرة تقول بأن يسوع وتلامذته عمدوا إلى شفاء المرضى عن طريق طرد الأرواح الشريرة بالرقى والتعاويذ.

ولكن لا تزال المسيحية — شأن الأديان الأخرى — تتطور، ولا تزال عمليات طرد الأرواح الشريرة بالرقى والتعاويذ تمثل بعض التيار سائد بين الناس. ونلحظ أن كثيرًا من المفاهيم ذُويت وتلاشت تدريجيًّا خلال الفترات التي اصطبغت فيها المسيحية بالصبغة الكالبيتية؛ مثال ذلك أن مسيحيين كثيرين لا يؤمنون اليوم بالمطهر والجحيم والشيطان.

إن جميع مجتمعات الدنيا عرَفت الأنبياء والمصلحين ومؤسسي العقائد الدينية، ولكن الغالبية العظمى منهم طواهم النسيان، بينما بقي القليل جدًّا منهم ممن لا يزال الناس يؤمنون بهم ويعترفون بدورهم ويتأثرون بتراثهم، وهذه عملية انتخاب مهمة للغاية. لقد ظهر العديد من الأديان والطوائف والحركات الدينية الجديدة، حتى في العصر الحديث، وتؤكد جميعها أن عملية الانتخاب لا تزال فاعلة نشطة. والملاحظ أن الكثير من الأديان تظهر في أوقات الشدة والأزمات أو كرد فعل لتحولات جذرية في المجتمع. ونشهد في حالات عديدة أن الشعوب البدائية التي واجهت خطر الحضارة الغربية طورت ما يسمى عقيدة الأزمة crisis cult، ووظيفتها الأساسية هي حفاظ الشعب المهدد باحترامه لذاته، في مواجهة الغربيين بما لهم من ثراء وقوة طاغيتَين، ونذكر من أمثلة ذلك ما يسمى طوائف الكارجو cargo cults، في أستراليشيا oceania، وديانة رقصة الشبح ghost dance religion عند الهنود الحمر (جيل، ١٩٨٢م). ولا ريب أن ظهور عقائد الأزمة هذه مثال واضح للتطور الموازي في الثقافات المختلفة، وهو ما يشير إلى أن قانون السبب والنتيجة ينطبق أيضًا على تطور الديانات.

ولا تزال تظهر في المجتمع الحديث طوائفُ غالبًا ما تسودها نزعة ريجالية الطابع نسبيًّا، وسوف نجد في أي مجتمع بعضَ مَن يتأثرون في سهولة ويسر بالمخططات الريجالية، ويؤلف هؤلاء المواردَ التي تجعل وجود طائفة ريجالية أمرًا ممكنًا. وإن أي طائفة تجد وسيلة فعالة لحشد أعضاء جُدُد، أي وجدت الموطن الملائم، سيكون بإمكانها الانتشار أيًّا كان غرضها الأيديولوجي. وواقع الأمر أن أية طائفة ليست بحاجة إلى أن يكون لها غرض آخر غير الانتشار، ونذكر هنا كمثال شهود يهوه Jhovah's witnesses؛ ذلك أن هذه الطائفة تفرض على أعضائها مطالب كبيرة، وتستقطع الكثير من وقتهم ومالهم، وتستخدم هذه الموارد أساسًا لتحقيق غرضين: تجنيد أعضاء جدد؛ عن طريق

نشاط تبشيري دءوب، وضمان استمرار الأعضاء المنتمين بالفعل؛ وذلك بالانكباب على تأدية دراسات وخدمات توراتية وغيرها؛ تعزيزًا للعقيدة.

وعكف دين كيلي Dean Kelley على دراسة الطوائف الدينية في الولايات المتحدة ليعرف أيها تتزايد أعضاؤها وأيها تتضاءل؛ لتكون الدراسة مثالًا لحالة النقد الذاتي الأكليريكي. وخلص إلى نتيجة مؤداها أن الكنائس المتزمتة التي تركز جهدها على تغذية الإيمان في نفوس أعضائها، عن طريق طقوس ومراسم العبادة؛ تقدمت على حساب المِلَل والنِّحَل التي تستخدم موارد أكثر في مجالات الخدمة الاجتماعية والإنسانية (كيلي، ١٩٧٨م). ويؤكد هذا فعالية الاستراتيجية الريجالية. وواجه كيلي صعوبات في سبيل الكشف عن رابطة بين نمو الكنائس المتزمتة وبين الأوضاع الاجتماعية والتاريخية الأخرى، ولكن عالم النفس ستيفن سيلز Stephen Sales اكتشف هذه الرابطة؛ إذ أوضح سيلز أن الطوائف ذات الطابع التسلطي تحرز تقدمًا في أوقات الأزمات الاقتصادية، بينما الكنائس غير التسلطية تنجح في أوقات الرخاء (سيلز، ١٩٧٢م).

يوضح لنا هذا أن ثمة مواطنَ مُلائمة لكلٍّ من الحركات الدينية ذات الطابع الريجالي أو الكاليبتي على السواء؛ لذلك فإن الطوائف: «المعنية بالعلاج» اعتمادًا على ما استلهمته من الشرق، والتي ازدهرت خلال ستينيات وسبعينيات القرن العشرين، غلب عليها الطابع الريجالي؛ شأن الطوائف المسيحية. ونشأت نتيجة لرد فعل ضد المجتمع المادي، وتمثل عارضًا من عوارض كلبتة (أي إضفاء الطابع الكاليبتي kalyptization) على المجتمع في أعوام الرخاء. وطالما أن المعتقَداتِ القائمةَ على خوارق الطبيعة قادرة على مقاومة وتحدي منطق العلم وقدرته على الإقناع، فإننا سوف نشهد دائمًا في الأزمنة الكاليبتية دياناتٍ تقليديةً وظيفتها التحكم في الناس، تُفسح مكانها أكثر فأكثر للكثير من الحركات العلاجية التي تجعل وظيفتها الأساسية إسعاد الناس. معنى هذا تزايد التنجيم وشيوع الطب البديل وإبراء المرضى والتأمل ... إلخ. ويلاحظ أن هذه الحركات — وحسبما تقضي طبيعتها الكاليبتية النسبية — إنما تغلب عليها اللامركزية وفقدان التماسك التنظيمي حتى لَيتعذرُ على المرء أن يتحدث عن طوائف بمعنى الكلمة، حتى وإن ارتكز على معتقدات خارقة للطبيعة.

### (٨) العلمنة secularization

اعتاد الزعماء السياسيون أن يستنُّوا سبُلًا سياسية وكذا دينية للتحكم في الناس، بيد أن الدين في الغرب الحديث ضعُفت أهميته بعد أن آلت هذه الوظيفة للعلم وأضحى

له الغلبةُ أكثر فأكثر، وأبدلت الحجج والأسانيد الدينية بحجج سياسية وأيديولوجية أو علمية. والمعروف أنه مع بداية واطراد حركة التصنيع والتحضر تزايدت حصة البرجوازية في السلطة على حساب الأرستقراطية، وقدمت البرجوازية أيديولوجيتها مدعومة بخطاب علمي عن معنى حالة السواء والطبيعة البشرية؛ بحيث إن ما كان يلزم دعمُه في السابق بحجج أخلاقية ودينية، أصبح الناس يتلقونه في صورة حقائق علمية لا تقبل الجدل. ونظر المجتمع إلى هذا التعريف للواقع باعتباره طبيعيًّا، واستطاعت البرجوازية بفضل أيديولوجية جماعية أن تكون لها الزعامة الثقافية والأخلاقية (إهن ولوفجرن Ehn & Lofgren، ١٩٨٢م). وأخذ الصراع الطبقي بين الأرستقراطية والبرجوازية أول الأمر صورة حرب على المستوى الرمزي كحرب بشأن الألقاب والشرف والأيديولوجيات (بورديو، ١٩٧٩م)، وتنافست الطبقتان بشأن ضبط النفس والسلوكيات الرسمية. والمعروف أن المظهر الاجتماعي في العصر الفيكتوري كان مهمًّا للغاية، مع التأكيد على الاستقامة والاعتدال في كل شيء؛ ابتداءً من الاقتصاد وحتى العواطف. ونأى الناس بأنفسهم عن كل ما هو حُوشيٌّ أو سوقي أو أرعن.

## (٩) الإمبريالية

إذا عدنا بأنظارنا إلى أواخر العصور الوسطى يمكننا أن نلحظ أن المسافة بين الأرستقراطية والبرجوازية كانت في وسط أوروبا أكبرَ منها في إنجلترا على سبيل المثال. لقد عانت القارة لقرون طويلة من الحروب الكثيرة؛ ولهذا كانت للقوات العسكرية أهمية كبرى. وتصالحت الطبقات الوسطى والدنيا مع الاحتكار القوي للسلطة على أيدي الملك وجباية الضرائب؛ نظرًا لضرورتها لضمان الحفاظ على جيش قوي. ونظرًا لأن الولاء للحكومة كان عاملًا انتخابيًّا مهمًّا، حرَص الناس على إظهار الطاعة والانصياع للسلطات؛ الأمر الذي اشتهر به الألمان بخاصة. واختلف الوضع في الجزر البريطانية إذ كانت، بحكم الوضع الجغرافي، أقلَّ تعرضًا للحروب من القارة؛ ومن ثم كانت مؤسسة القوة العسكرية أقل شعبية، وحظيت الطبقة الوسطى بقدر أكبر من الاستقلال الذاتي والسلطة، واعتمد نجاح البرجوازية على التحكم الذاتي الذي أصبح عنصرًا هامًّا من عناصر الشخصية القومية البريطانية.

وأدى هذا — في تطابق كامل مع النظرية — إلى سيادة ثقافة ريجالية تمامًا داخل قارة أوروبا، بينما طورت الجزر البريطانية مجتمعًا أكثر كاليبتية بشكل نسبي. بيد أن هذه الصورة انقلبت تمامًا رأسًا على عقب مع تصاعد أهمية الحروب البحرية،

وارتد كيد النزعة التسلطية الألمانية إلى نحر أصحابها؛ إذ أصبح بالإمكان إبدال السلطة بغيرها في أي وقت؛ ومن ثم تكون الطاعة للغالب. ولكن على العكس من ذلك فإن التحكم الذاتي البريطاني تحول ليصبح أداة ريجالية أكثر فعاليةً بعد أن تعززت سلطة الحكومة المركزية، واصطبغت بالطابع الريجالي بفضل نجاحات الأسطول. وسبق أن ذكرنا أن السيطرة من خلال التحكم الذاتي أفضل أنواع نُظُم الحُكم الممكنة. وهيأت الحرية الاقتصادية للطبقة الوسطى أساسًا ومناخًا لإنتاج وتكاثر الصناعة والتجارة اللتين بدأتا في الازدهار. وأصبحت الصناعة والتجارة هما الأساس الاقتصادي والتقاني لإنتاج تقانة عسكرية متفوقة. وثمة عامل آخر مهم؛ وهو أن الشعب البريطاني أكثر تجانسًا من شعوب وسط أوروبا، وأدى هذا التجانس إلى ترسخ نزعة قومية قوية. واستطاعت بريطانيا بفضل كل هذه الظروف أن تتغير بسرعة كبيرة نسبيًّا من بلد كاليبتي إلى حد كبير، بالمقارنة ببلدان القارة، إلى القوة الاستعمارية الأكبر في العالم. وانتشرت الثقافة البريطانية على نحو مذهل خلال فترة قصيرة، ووصلت إلى أكثر أنحاء أمريكا الشمالية وإلى أستراليا ونيوزيلاندا، هذا علاوة على ما خلفته من آثار واضحة في كلٍّ من أفريقيا وآسيا. وأدى اعتماد الشخصية القومية البريطانية على النزعة الفردية وضبط الذات إلى تحقيق نجاحات مهولة خلال عملية الانتخاب الثقافي.

وفي المقابل كان مصير الإمبريالية الألمانية، على نحو ما سوف يعرف القارئ، الإخفاقَ التام. لم تتوفر لألمانيا ذاتُ الإمكانيات للشحن البري والتجارة، وبالتالي للاستعمار على نحو ما كان الوضع على سبيل المثال بالنسبة لبريطانيا وفرنسا وإسبانيا؛ علاوةً على هذا فإن الحروب المحلية الكثيرة والأرستقراطية القوية كل هذا أخَّر التطور الاقتصادي والتقاني داخل القارة. ولم تكن النزعة التسلطية كافيةً لضمان وَحدة وتماسك السكان غير المتجانسين قوميًّا. صفوة القول: تأخرت ألمانيا كثيرًا في السباق خلال محاولاتها الإمبريالية، ولم تحقق نجاحًا.

وقد يبدو عسيرًا للوهلة الأولى أن يكتشف القارئ أوجه تماثل بين شخصية البريطاني وشخصية الياباني، ولكنَّ ثمة توازيًا معينًا في تاريخ كلٍّ من البلدين، وأعني بذلك سيادةَ الطابع الريجالي المتأخر جدًّا. استطاعت اليابان بفضل تكوينها الجغرافي كجزيرة أن تحافظ حتى اليوم على الدين والثقافة بطابعهما الكاليبتي نسبيًّا. إن التدبير الاقتصادي والعمل الشاق والطاعة من الفضائل التقليدية الشرقية، ولكن جدير بالملاحظة أن الطاعة هي طاعة لسلطات لامركزية، وليس ثمة حكومة مركزية استبدادية؛ لذلك فإن الحرية

والمرونة الكامنتين في طبيعة نظام الحكم اللامركزي هيَّأتَا أفضل الظروف لاقتصاد السوق. وإن هذا الجمع الفريد بين المركزية والتسامح تجاه الأفكار الجديدة مقترنًا بالتحكم القوي في الذات، كل هذا يمثل سببًا رئيسيًّا لِمَا يسمى معجزة اليابان الاقتصادية. بيد أن التطور الحادث أخيرًا والثقافة ذات الطابع الكاليبتي النسبي حالَا دون أن تؤكد اليابان ذاتها كإمبراطورية سياسية.

## (١٠) المجتمع الحديث

لأول مرة منذ آلاف السنين اتخذ النزوع الرئيسي في القرن العشرين اتجاهًا كاليبتيًّا. إن المثُل العليا عن الحرية وحقوق الإنسان التي ظهرت مع الثورة الفرنسية بدأت أخيرًا تجد سبيلها إلى التحقق. استقلت المستعمرات، وتم القضاء على العبودية، وانتشرت الديمقراطية، وأضحت حقوق الإنسان أساسًا لأيديولوجية جديدة. وأهم سبب لهذا كله — كما سبق أن ذكرنا — أن كل إمكانات التوسع تقريبًا استنفدت، وهكذا بات لزامًا على التوسع الريجالي، كما هو واضح، أن يتوقف بعد أن استُعمرت جميع القارات وبدأ التطور الكاليبتي.

وثمة أسباب أخرى لما يجري الآن من إضفاء للطابع الكاليبتي؛ وهي أن التقدم الاقتصادي والتقاني يستلزم حرية فردية؛ علاوة على أن الخوف من الأسلحة النووية التي يمكن أن تمحو العالم قد عزز حركات السلام. وتغير هيكل الإنتاج، واقتضى هذا الارتفاع بمستوى التعليم للعامة؛ مما أدى إلى تضاؤل الفوارق بين الطبقات. ويفرض المجتمع الحديث على تعليم الناس مطالب مهمة وأساسية، وهو ما من شأنه أن يحفز إلى تشكُّل استراتيجية K– داخل الأسر. وكان إنجاب أطفال كثيرين في الماضي ميزة؛ لأنهم يمثلون عونًا في العمل والمساعدة في شئون المنزل وهم لا يزالون في سن مبكرة. ولكن تربية وإعالة الأطفال الآن باتت باهظة الكلفة؛ لأنهم بحاجة إلى فترة تعليم طويلة؛ علاوة على عجزهم عن إعالة أنفسهم حتى فترة متأخرة من حياتهم. ويفضل أغلب الآباء والأمهات الآن إنجابَ عدد قليل مع ضمان تعليم جيد لأطفالهم؛ بدلًا من إنجاب عدد كبير يضطرون إلى العمل، بعد أن أصبح التعليم المفتاح للوصول إلى المناصب المغرية في المجتمع. وتحملت الدولة مسئولية رعاية كبار السن من المواطنين، وانتفت بذلك الحاجةُ إلى إنجاب أطفال لرعاية الأبوين عند الكبر، والنتيجة ثبات التعداد السكاني ونهاية للتوسعات الإمبريالية في المناطق الحديثة من العالم.

## (١١) الهجرات

تؤدي الهجرات إلى امتزاج الناس بثقافات وديانات مختلفة، وهو ما من شأنه في غالب الأحيان أن يثير نزاعاتٍ ومن ثم إلى انتخاب ثقافي. ويمكن للانتخاب هنا أن يمضي في اتجاه ريجالي أو كاليبتي حسب الظروف والملابسات؛ مثال ذلك أن هجرة متفرقة بطيئة وغير متجانسة إلى بلد ما ستُفضي عادةً إلى كلبتة، وينظر المجتمع الجديد في هذه الحالة إلى المهاجرين باعتبارهم أفرادًا وليسوا جماعة؛ ولهذا لا يشكلون خطرًا على الثقافة القائمة. كذلك فإن المهاجرين الذين يَفِدون فُرادَى سرعان ما يندمجون في المجتمع؛ لأنهم لا يملكون أي إمكانية للحفاظ على لغتهم أو ثقافتهم الأصلية. ويتحول الناس تدريجيًّا وببطء إلى مجتمع غير متجانس بسبب الهجرة، وتمتزج الثقافات والديانات، ويألف الناس التسامح مع الفوارق ويرضَون بها، وتقلُّ فرص نشوء نزعة قومية مشتركة. وطبيعي أن كل هذه العوامل تدعم نشوء مجتمع كاليبتي.

ولكن إذا وفَد المهاجرون بمعدلات عالية، وكانوا بوجه خاص يؤلفون جماعة متجانسة، فسوف تكون هناك إمكانية لأن يؤلفوا أحياءً مستقلة لهم؛ حيث يمكنهم الحفاظ على ثقافتهم ولغتهم وديانتهم الأصلية. ويؤدي هذا لا محالة إلى مواجهة بين جماعتين محددتين بوضوح: المواطنون والأجانب. ويغدو التمييز سهلًا بين الجماعتين؛ نظرًا لأن كل فريق له ثقافته التي لم تكد تمتزج بغيرها، وهنا يمكن أن تؤدي المواجهة بسهولة إلى نزاع خارجي داخل الجماعة؛ ومن ثم يضفي طابعًا ريجاليًّا على المجتمع، ويحرص كل فريق على تطوير اهتمام قوي، إلى حد التطرف، بالخصائص المميزة لثقافته، قرين مشاعر نفور ضد كل ما يمثل ثقافة الخصم كرد فعل لهذا النزاع. ويطور أبناء البلد مشاعرَ لنزعة قومية، ويلتمس المهاجرون حماية أنفسهم بالعيش في أحياء منعزلة (جيتو). ونادرًا ما يسعَون إلى مصاحبة أبناء البلد، ويؤدي هذا إلى استقطاب النزاع؛ ومن ثم يقلل من إمكانية اندماج الثقافتين. صفوة القول هنا غلبة الطابع الريجالي على كلا الطرفين.

وسواءٌ أدى امتزاج الفريقين إلى دمج أو مواجهة ثقافية، فإن هذا كما هو واضح يعتمد أيضًا على كيفية ومدى الاختلاف بين الثقافتين، وما إذا كانت في السابق ثقافة ريجالية أم كاليبتية؛ إذ لو كانت الثقافتان معًا يسودهما طابع كاليبتي نسبيًّا، وليس بينهما فارق كبير، فإن النتيجة المرجَّحة هي الدمج واطراد الطابع الكاليبتي، ولكن إذا كانت الثقافتان لهما طابع ريجالي أو بينهما اختلاف شديد، فإن النتيجة مزيد من غلبة الطابع الريجالي، وربما نشوب نزاع عنيف.

وإذا نظرنا إلى مشكلات الهجرة في أوروبا المعاصرة سوف يَبين لنا بسهولة أن فئة المسلمين من المهاجرين هم الأكثر ازدراءً، ويرجع هذا إلى ضخامة عددهم وتجانسهم النسبي كجماعة (في عيون المواطنين من أهل المهجر)، ثم أخيرًا وليس آخرًا أن دينهم ممعِنٌ في طابَعه الريجالي حتى إنهم يتشبثون في تزمت بأسلوب حياتهم الأصلية، على الرغم من عدم ملاءمته للمجتمع الذي وفَدوا إليه. وجدير بالذكر أن النزعة المحافظة التي تمثل خاصية مميزة للثقافات الريجالية تجعل التأقلم مع ظروف المعيشة الجديدة بطيئًا وعسيرًا، ويبدو في نظر الأوروبي أن الالتزام إلى حد التعصب بالأوامر الدينية ضربٌ من العبث والعمل الأخرق. ويميلون إلى تكوين أسر كبيرة الحجم أكبر مما هو ملائم في ثقافة كاليبتية، ويحرصون على تدبير زيجات مع فتيان وفتيات من بلدهم الأصلي؛ مما يُسهم أكثر في الحفاظ على ثقافتهم الأصلية.

وتذهب الأطراف المتورطة في النزاع إلى تعريفه بأنه نزاع عرقي، وإن لم يكن السبب هو اختلافات عرقية بل ثقافية. وتضم أوروبا حشودًا من مهاجرين من كل الألوان وفدوا من كل أنحاء العالم، وقليلون منهم هم من يثيرون مشكلاتٍ جادة. إن المشكلات، أو عدم وجود مشكلات، لا علاقة له بألوان بشرتهم. وجدير بالذكر أن المهاجرين من أمريكا وأفريقيا والصين وجرينلاند وغيرها لا يشكلون جماعات متجانسة كبيرة العدد على نحو يكفي لإنشاء أحياء منعزلة واضحة، كما وأن الثقافات التي وفَدوا بها ليست ثقافاتٍ مغرقةً في طابعها الريجالي؛ بحيث تحول دون تكيفهم واندماجهم مع مجتمع المهجر. ولعل ما يثير الدهشة حقًّا أن فريق المهاجرين المتطرف أكثر من حيث لون البشرة، إنما هو فعلًا وعملًا من أشهر وأحب الجماعات المهاجرة في أوروبا، وأعني بهم السود. إن الغالبية العظمى من السود هم من سلالة العبيد ممن ليست لديهم إمكانات للحفاظ على ثقافتهم الأصلية. والملاحظ أن الأشكال الثقافية التي يقرنها الأوروبيون بالسود هي ثقافات تحظى بتقييم إيجابي؛ ذلك أن السود اشتهروا أولًا وأساسًا بموسيقاهم: الجاز والريجاي Reggae، والهيب هوب hip-hop وغيرها. وهذه جميعها أساليب كاليبتية في الموسيقى، والتي يحبها الأوربيون تمامًا مثلما يحبون الرقص الأفريقي. واشتهر السود كذلك بسبب مواهبهم في الرياضة. صفوة القول أن السود مرتبطون أساسًا بقيم ثقافية كاليبتية تجعلهم محبوبين ومشهورين؛ على عكس من يرتبطون بنزعات التعصب الديني وبثقافات ريجالية تزرع الخوف في نفوس الأوروبيين، وتجعلهم غير محبوبين في أراضي المهجر.

ولكن الموقف في الولايات المتحدة مختلف جدًّا؛ حيث يوجد عدد قليل جدًّا من المهاجرين المسلمين لا يكفي لإثارة نزاع ثقافي، ولكن ثمة نزاع قديم بين السود والبيض له في الأساس أسباب اجتماعية اقتصادية ناجمة عن العبودية في الماضي.

## (١٢) المنافسة الاقتصادية

قد يبدو حجم السكان ثابتًا في المجتمع الحديث، ولكنَّ ثمة شيئًا آخر ينمو ويزداد؛ ألا وهو الاقتصاد. أضحت المنافسة الاقتصادية الآن بديلًا عن المنافسة العسكرية؛ ومن ثم بدأ العالم الحديث يكون أكثر سِلمًا. ويتنافس الآن آلاف الشركات الصناعية من أجل إرضاء العملاء، وتحدِّد آليات السوق الحرة ما الذي يجري إنتاجه واستهلاكه، وتستغل الشركات متطلبات واحتياجات أي عميل لكي تبيع منتجاتها، وإذا لم تتوفر به حاجة إليها فإنها تستخدم الإعلانات لخلق حاجات مصطنعة. أو لنقل بعبارة أخرى: يجري استكشاف كل وسيلة ممكنة لبيع أكثر ما يمكن. وطبيعي أن العملاء — من حيث المبدأ — ربما يكتفون بعدد قليل ومحدود من طُرُز الأحذية، ولكنهم اليوم يشاهدون مئات النماذج المختلفة للاختيار من بينها. ولا ريب في أن النماذج المختلفة من الأحذية لا تختلف عن بعضها كثيرًا من حيث الأداء الوظيفي؛ إذ جميعها ملائمة على قدم المساواة من حيث أداء الغرض. ولكن الفارق يكمن أولًا وأساسًا في التصميمات التي تستهوي العملاء لِمَا لهم من أساليب حياة مختلفة. وتسهم الإعلانات بكثافة في تقسيم السوق إلى بؤر؛ عن طريق ربط تنويعات الإنتاج المختلفة بأساليب الحياة المختلفة، وهكذا أضحت السلع حاملاتٍ للثقافة، والتي تتمثل في العميل وفي نمو المجتمع المنتج.

وتعكس إعلانات الأزياء وأساليب الحياة كل اتجاه ثقافي جديد في المجتمع، حتى قبل أن يظهر ويسود، كما وأن التغيرات المتوالية في الأزياء تخلق حماسًا نحو الاستهلاك الزائد.

وتتلاءم المنافسة الاقتصادية في المجتمع الحديث مع الشركات الكبرى؛ ذلك أن مشروعات الأعمال الكبرى تفيد كثيرًا من الإنتاج الضخم والتوزيع واسع النطاق، مع الحد من المنافسة، وتفيد كذلك من الإعلانات على نطاق واسع؛ وذلك بالإعلان في أجهزة ووسائل الإعلام الكبرى القومية والدولية، ورعاية وتبنِّي أحداث رياضية ضخمة ... إلخ. وتستطيع اهتمامات الشركات الكبرى أن تتفوق على المؤسسات الصغرى التي تكاد لا تملك الإمكانات الاقتصادية للإعلان سوى في أجهزة ووسائل الإعلام المحلية فقط، وهكذا

فإن الكبير الضخم يزداد اتساعًا وضخامةً. معنى هذا تركُّزُ القوة الاقتصادية بين أيادٍ أقلَّ فأقل تدريجيًّا؛ وبالتالي زيادة نفوذ هذه القلة سياسيًّا.

لقد كان النمو المطرد هو السمة الغالبة على اقتصاد العالم الغربي لفترة زمنية طويلة؛ حتى إن النظام الاقتصادي كله، بل وأساسه النظري أيضًا، ظل متلائمًا مع ظاهرة النمو المطرد. ويرى السياسيون وعلماء الاقتصاد معًا أن حالة النمو هي الحالة السوية، وأن حفز النمو هو الحل لجميع المشكلات الاقتصادية. ولكن الآن فقط بدأ قليلون منهم يدركون أن ثمة حدًّا للنمو الاقتصادي، وأننا على وشك بلوغ هذا الحد. وطبيعي أن توقُّفَ النمو الاقتصادي سيخلق أزمة اقتصادية، إن لم نقل انهيارًا كاملًا، وسوف نشهد آنذاك آثار تلك الأزمة التي ستُضفي طابَعًا ريجاليًّا على المجتمعات.

الفصل السادس

# الديموجرافيا

تعرِّف النظرية الجينية R/K الاستراتيجية –R بأنها استراتيجية حيوان أو إنسان يلد صغارًا أكثر، ولكنه ينفق مواردَ محدودةً على رعاية صغاره. غير أن تعريف الاستراتيجية –K هو أن ينجب المرء ذريةً محدودة العدد، ولكنه يستثمر موارد كثيرة لينفقها على كل فرد من نسله. وضوعفت هاتان الاستراتيجيتان في النظرية الثقافية –R/K؛ ذلك أن البشر في المجتمع الريجالي ينجبون أطفالًا أكثر، ويبدأ هؤلاء الأطفال حياتهم العملية مبكرًا، ويتزوجون ويستقلون بأنفسهم في فترة مبكرة من عمرهم، وليس الحال كذلك في المجتمع الكاليبتي؛ حيث ينخفض معدل الولادة، وينفق الأبوان الكثير من الموارد على تنشئة وتعليم أطفالهم المحدودين، ويقضي الأطفال فترة طويلة من العمر في التعليم قبل أن يصبحوا قادرين على إعالة أنفسهم وإنجاب أطفال.

وعسير علينا أن نحدد كيف يعمل تنظيم حجم السكان عند تطبيقه. إن آليات التنظيم ربما تكون شديدة التعقد ويتعذر بحثها (صمويل، ١٩٨٢م). وأهم عامل يؤثر في معدل النمو هو — كما سبق أن ذكرنا — المستوى الثقافي –R/K. ويرتفع معدل الولادة في المجتمع الريجالي، وغالبًا ما يعتبِر هذا المجتمع تكوين أسرة كبيرة الحجم واجبًا اجتماعيًّا. ويحتاج المجتمع الريجالي إلى مستوًى عالٍ من التكاثر البشري حتى يتسنى له خوضُ الحروب بنجاح، أو حتى يتمكن من التوسع واحتلال أراضٍ جديدة. ولا يتسنى كشف حجم السكان في هذه الحالة إلا بواسطة الحرب والمجاعات والأمراض، وهذه عملية تغذي نفسها وتتكرر بشكل مطرد، ولكن الوضع على خلاف ذلك في المجتمع الكاليبتي؛ حيث يتعين الحد من حجم السكان لتفادي حدوث مجاعة، ويتحقق الحد من السكان طوعيًّا عن طريق وسائل منع الحمل أو الإجهاض أو وأد الأطفال أو الهجرة أو الانتحار.

وثمة آلية تنظيم أخرى مهمة، وهي ما تسميها عالمة الاجتماع ماري دوجلاس Mary Douglas المكانة الاجتماعية. درست دوجلاس ما هو مهم في القرار الذي يتخذه كل زوجين بشأن عدد الأطفال الذين يعتزمان إنجابهم، ووجدت أن القدر المتاح من الغذاء وغير ذلك من موارد حيوية لم يكن هو العامل الحاكم في تحديد رغبة الأبوين في إنجاب الأطفال، وإنما تبين لها أن العوامل المهمة هي موارد الترف والثراء التي تعطي مكانة ومنزلة؛ ذلك أن الأبوين ينشُدان لأطفالهما مكانةً ومنزلة رفيعتين؛ ولهذا لا يريدان تقسيم الموارد التي تهيئ لصاحبها المكانة والمنزلة بين عدد كبير من الأطفال (دوجلاس، إم، ١٩٨٢م). بعبارة أخرى يبدو أن مجتمعات كثيرة طورت لنفسها منظومات خاصة بالمكانة الاجتماعية، وهي التي تؤدي دورًا خفيًّا في التحكم في النمو السكاني. وإذا حدث أنِ انهارت منظومة المكانة لسبب ما يتهدم معها بالتالي التنظيم أيضًا. ونرى هذا في حالات التدخل الثقافي الخارجي أو في حالة ما إذا دهَم الفقر أعدادًا كبيرة من السكان بحيث يصبح أي شكل من أشكال المكانة والمنزلة أمرًا يتعذر بلوغه؛ ومن ثم لا شيء يمنع الناس في هذه الحالة من تكوين وإعالة أسر كبيرة.

تبدو هذه الملاحظة مفهومة وذات قيمة من حيث العلاقة بالنظرية الجينية R/K–؛ ذلك لأن الاستراتيجية K– ستكون مفيدة إذا ما كان الأبوان ينعمان بموارد ثقافية واقتصادية وفيرة؛ نظرًا لأن هذه الموارد يمكن استثمارها في تغذية الأطفال وضمان وضع اجتماعي ملائم لهم، علاوةً على مستقبل آمن، ولكن الأبوين اللذين يعانيان من فقر شديد فإنهما لا يملكان الموارد لاستثمارها في تنشئة أطفالهما. إن المورد الوحيد المتاح لهما هو طاقة هؤلاء الأطفال على العمل؛ لذلك فإن الاستراتيجية R– هي الإمكانية الأفضل بالنسبة للفقراء لتكاثر جيناتهم، وربما لا يعي الأبوان هذه الآلية؛ إذ لو سألنا أبوين فقيرين لماذا أنجبا عددًا كبيرًا من الأطفال مما يتعذر الوفاءُ بحاجتهم للطعام، لن تجد عادةً سوى إجابة عاطفية؛ وهي أنهما يحبان الأطفال. لذلك وجدت من المستصوب القول بأن ثمة آلية نفسية بديلة تنظم عدد الأطفال الذين يرغب الزوجان في إنجابهم.

وحسب عالم الأنثروبولوجيا آلان روجرز Alan Rogers الاستراتيجية الأمثل للتكاثر باعتبارها دالةً على الثراء الاقتصادي في ضوء نموذج مبسط الثراء فيه موروث. ويوضح النموذج أن العدد الأمثل من الأطفال يكون في ظل ظروف معينة أقل عند الأغنياء منه عند الفقراء، ولكن روجرز لم يضع في الاعتبار أن نمط وراثة الثروة يظل ثابتًا لفترة زمنية طويلة لدى البشر؛ مما يمكِّنهم من تطوير استراتيجية مُثلى في هذا الصدد (روجرز، إيه آر، ١٩٩٠م).

## الانتحار

يمكن تقسيم الانتحار إلى أربع فئات حسب النظرية الاجتماعية ذات النفوذ الواسع عند إميل دوركايم:

- الانتحار بدافع غيري؛ حيث يفدي شخص المجتمع بحياته، مثل ما في حالة الحرب.
- الانتحار قضاءً وقدرًا، مثل ما يحدث مع المسجونين والعبيد.
- الانتحار بدافع أناني لشخص لا يعطي اعتبارًا لأحد سوى لنفسه.
- الانتحار بدافع الاغتراب Anomic، حين يتعذر على شخص ما التكيفُ مع التغيرات الاجتماعية.

نجد الفئتين الأوليين في المجتمعات التي تتوفر فيها درجات عالية من التكامل والتنظيم الاجتماعيَّين، وتحدث الحالتان الأخريان في مجتمعات يضعف فيها التكامل والتنظيم (دوركايم، ١٨٩٧م؛ ليستر، ١٩٨٩م).

وتبين لي عند إعادة تقييم الإحصاءات الراهنة (إيفانز وفاربيرو Evans & Farberow، ١٩٨٨م؛ ليستر ١٩٨٩م) أن معدل الانتحار بوجه عام أعلى في البلدان ذات الطابع الكاليبتي منه في البلدان ذات الطابع الريجالي. وتتطابق هذه الملاحظة مع نظريات دوركايم عن الانتحار بدافع أناني وبدافع الاغتراب؛ حيث التكامل الاجتماعي يكون عند أدنى مستوًى في المجتمعات ذات الطابع الكاليبتي. إن المرء لا يجد أحدًا يوليه اعتبارًا سوى نفسه في المجتمع الكاليبتي، ويكون هو وحده سيد حياته. وتشتمل حرية العمل هذه على إمكانية أن يُنهي المرء حياته إذا لم تكن نوعية الحياة مرضية له. وليس الأمر كذلك في المجتمع الريجالي الذي تسوده أيديولوجية تقول إن الفرد لا يعيش لنفسه ولكن لصالح المجتمع وأسرته. هنا ليس للمرء الحقُّ في أن يُزهق حياته مهما كان الألم الذي يعانيه في حياته. وتتسق هذه النظرية مع الملاحظات القائلة بأن الانتحار نادرًا — على نحو نسبي — ما يقع في المجتمعات القائمة على محورية إثنية (روزنبلات Rosenblatt، ١٩٦٤م). ولكنها من ناحية أخرى واضحة التناقض مع بحث يبين أن معدل الانتحار يزيد في أوقات الأزمات (ماكان وستيوين، ١٩٩٠م). بيد أن البحث الأخير لا يميز بين أزمات الفرد وأزمات المجتمع، وليس ثمة من شك في أن أزمة الفرد يمكن أن تقوده إلى الانتحار.

وعلى الرغم من أن الانتحار يتكرر كثيرًا في المجتمعات الكاليبتية، إلا أنه يحدث أيضًا في المجتمعات الريجالية؛ خاصةً بالنسبة للفئة المسماة عند دوركايم الانتحار بدافع الغيرية.

ذلك أن المرء يمكن أن يضحي بحياته من أجل جماعته أو مجتمعه في حالات نشوب نزاع أو حرب على نحو ما يحدث كمثال عند الطيارين اليابانيين الفدائيين الكاميكازي، أو شهداء الجهاد في الإسلام، أو من يفجِّرون أنفسهم. ويمكن أن يحدث الانتحار بدافع غيري أيضًا في أوقات السلم كرد فعل على حدث يجلب العار (مثال الهاراكيري، وهو انتحار الياباني تخلصًا من العار).

الفصل السابع

# التنظيم الاجتماعي بين قردة الربَّاح (البابون)

لاحظ الدارسون للبابون أن لديها نمطين للتنظيم الاجتماعي مختلفين اختلافًا واضحًا؛ ذلك أن قردة البابون المعروفة باسم هامادرياس[1] Hamadryas (papio hamadrias)، والتي تعيش في مناطق السهوب في أفريقيا. ينتظم في جماعات تضم رئيسًا ذكرًا له وحده الهيمنة مع حريم له من أنثيين أو أكثر وصغارهن. وتوجد أهم العلاقات الاجتماعية بين حريم القائد والإناث الكبريات، ولكن ما عدا ذلك القائد من ذكور كبار فليس لهم حريم خاصة بهم، وإنما يعيشون في جماعات ذكورية كلها، وتشكل الجماعات فِرقًا أكبر حجمًا ينامون معًا في أغلب الأحيان.

ولكن قردة الربَّاح أو البابون المعروفة باسم papio cynocephalus، التي تعيش في منطقة السافانا اللصيقة، فإنها تعيش في جماعات أكبر حجمًا مختلطة ببعضها. والملاحظ أن الإناث يتمتعن بنفوذ أكبر على الذكور، ونجد أهم العلاقات الاجتماعية هي تلك القائمة في صورة تحالفات بين إناث وإناث (بايرن وآخرون Byrne et al، ١٩٨٩م).

وأوضحت الدراسات الأحدث عهدًا أن رباح الشقمة أو البابون من نوع الشقمة chacma (papio cynocephalus urinus)، وهو نوع أدنى مرتبةً من بابون السافانا، يقترب من نمط التنظيم الاجتماعي لبابون هامادرياس في ظروف حياة معينة. هذا على الرغم من أن نمط حياته العادي يطابق نمط حياة بابون السافانا (بايرن وآخرون، ١٩٨٧م). ولوحظ أكثر من هذا أن جماعةً غيرت نظامها من نمط التزاوج لدى بابون

[1] ويسمى أيضًا الرباح المقدس؛ إذ كان يقدسه المصريون القدماء. وللذكَر عَرفٌ كثيف (المترجم).

السافانا إلى نمط الحريم خلال سنوات قليلة؛ نتيجة وجود حيوان النمر المفترس (أندرسون، ١٩٨٩م). وحدث التغير في النمط التنظيمي خلال أقل من جيل؛ لذلك يستحيل القول إن تغيرات جينية كان لها دور في هذا. وإذا قلنا إن هذا التغير في النمط التنظيمي تغير بهدف التكيف، فلا بد وأن تحكمه آليات اجتماعية أو نفسية أو ذهنية بديلة كرد فعل لتغير الظروف الإيكولوجية، كأن نقول خطر أن يفترسها أحد النمور.

والاحتمال الأكبر الذي يجعل بابون السافانا يتجمع في قطعان كبيرة العدد هو أن ذلك هو أفضل دفاع ضد الحيوانات المفترسة. ويعيش بابون الهامادرياس في السهوب الجافة حيث الغذاء قليل متناثر، ثم تضطر قردة البابون إلى البحث عن طعامها في جماعات صغيرة. ولكن بابون الشقمة يعيش في الجبال حيث يصبح الطعام أشد ندرةً وأقل كلما ارتفعنا؛ ولهذا فإن التنظيم الاجتماعي المناسب يشبه نمط الهامادرياس أكثر فأكثر كلما ازداد الارتفاع (بايرن وآخرون، ١٩٨٧م، ١٩٨٩م؛ وفرانجهام Wrangham، ١٩٨٧م).

ومن ثم قد يبدو من غير المنطقي القول إن جماعة من بابون الشقمة تحولت في نمط حياتها لتشبه الشكل التنظيمي لبابون الهامادرياس بسبب وجود نمر؛ على نحو ما أشار أندرسون (١٩٨٩م). ولعل التفسير هو أن القردة تضطر إلى الحياة معًا في قطعان كبيرة العدد خلال موسم الصيف لحماية نفسها من الحيوانات المفترسة، وهذا من شأنه أن يجعل المرعى غير كافٍ وغير مجدٍ؛ ومن ثم تزداد حدة المنافسة بين أفراد القطيع. ولا تجد الأنثى في هذه الحالة فرصًا لإطعام صغارها ما لم تَعِش في كنف ذكر قوي. ويعزز هذا فرص تصدع وانقسام التنظيم الاجتماعي ونمط التزاوج داخل جماعات الحريم، كما تصبح المنافسة داخل القطيع منافسة بين جماعات الحريم.

والعامل المحدد لتكاثر البابون هو، أولًا وقبل كل شيء، ندرة الطعام في السهوب وكذا في السافانا؛ إذ يَنفُق كثيرٌ من صغار القردة بسبب الجوع أو سوء التغذية؛ لذلك يكون للمنافسة على الغذاء دور كبير بالنسبة للأبوين الملزَمَين بإطعام صغارهما. وتدور كذلك منافسة شرسة بين الذكور للتزاوج مع الإناث. ويخضع تنظيم هذه الصراعات لتراتُبية هرمية صارمة ضمانًا للهيمنة، وكذا لعملية تشكيل التحالفات. ونلحظ أن الفارق بين نمطَي التنظيم من حيث المنافسة هو أن المنافسة عند بابون الهامادرياس تدور بين جماعات حريم الذكر الواحد؛ بينما المنافسة بين بابون السافانا تجري أولًا وأساسًا داخل القطيع؛ لأنها غير منقسمة إلى جماعات صغيرة، أو بعبارة أخرى: فإن تنظيم الهامادرياس تهيمن عليه نزاعات خارج الجماعة؛ بينما تهيمن على نمط السافانا نزاعاتٌ

داخل الجماعة، وهذا هو الأساس الذي دعاني إلى مقارنة هذين النمطين بالانتخاب الثقافي –R أو –K.

واكتشف واسير Wasser وستارلنج Starling (١٩٨٦م) وجود قدر كبير من المنافسة بين إناث بابون السافانا، والذي يتجلى في محاولات الإناث إعاقةَ تكاثر بعضها بعضًا. ولا غرابة في وجود درجة عالية أيضًا من المنافسة بين الذكور، بل ليس من غير المألوف أن تقتل الذكور صغارَ قردة أخرى بهدف زيادة فرصها، هي، للتكاثر. وغالبًا ما تجامع الإناث الذكور المتاحين لها خلال فترة واحدة للتسافد؛ وذلك لتجنب ذلك القتل. وتحدد الذكور أبوتها مع لحظة الجماع (بوس Busse، ١٩٨٥م)، بينما تثير الإناث الشكوك بشأن الأبوة بالتزاوج مع ذكور كثيرين، وبهذا تقلل إلى أدنى حد ممكنٍ احتمالاتِ أن يقتل الذكور صغارها.

ولكن نمط حياة السافانا على خلاف ذلك؛ إذ نادرًا ما تدور صراعات بين إناث البابون التي تعيش وَفق نمط الهامادرياس، ولم يشاهد الباحثون قيام أي تحالفات بين الإناث (بايرن وآخرون، ١٩٨٩م). والذكر المهيمن هو الذي يحسم كل شيء، ونادرًا ما تحدث صراعات داخلية نظرًا لصغر حجم الجماعة، ولكن إذا اقتربت جماعة من الهامادرياس من جماعة أخرى تنشأ حالة من التوتر. ويبذل الذكر المهيمن قدرًا كبيرًا من الجهد والطاقة ليسوق إناثه بعيدًا عن الذكور المنافسة الوافدة من جماعة أخرى (بايرن، ١٩٨٧م).

ونجد بين جماعة بابون هامادرياس ذكرًا فردًا يتربع على قمة هرم صارم في تراتبية المكانات، وهذا الذكر هو الذي يقرر كل شيء، وله القدرة على حل وإنهاء أغلب النزاعات التي تنشب وسط الجماعة. وليس الحال كذلك بين بابون السافانا حيث عمليات اتخاذ القرار أقل بساطة، والإناث لهن الكلمة مثل الذكور على أقل تقدير. وها هنا نجد التماثل بين هذين النمطين وبين الثقافتين البشريتين الريجالية والكاليبتية على التوالي تماثلًا مثيرًا للدهشة خاصة عند تأمل السلوك الجنسي؛ إذ نلحظ أن التزاوج بين بابون هامادرياس خاضع بشدة لقواعد محددة. وعلى الرغم من أن الذكر يجمع بين زوجات عديدة، إلا أنه يتزوج فقط بإناث من بين حريمه هو، كما وأن الإناث لا يتزوجن أبدًا من ذكور أخرى؛ لذلك فإن الشك بشأن الأبوَّة لا مكان له، ويمكن للصغار أن تنال الرعاية والحماية الكاملتين من الأب.

وليس الحال كذلك في السافانا حيث يوجد التزاوج المختلط شبه كامل تقريبًا. وتسعى الإناث «عامدة» إلى خلق حالة من الشك والتشوش بشأن تحديد من هو أب الصغير حتى تجعل جميع الآباء المحتملة متعاطفة مع صغيرها.

وإذا قارنا هذا بالمجتمعات البشرية سوف نجد بالمثل أخلاقًا جنسية صارمة في المجتمعات الريجالية مع العقوبات الصارمة لحالات الزنا، هذا بينما نجد قدرًا أكبر من الحرية إزاء الزواج المختلط في المجتمعات الكاليبتية. ونجد نظام الحريم القاصر على شخص بذاته في المجتمعات الريجالية فقط. ويستطيع الذكر في مجتمع كاليبتي أن تكون له خليلات ولكنه لا يمتلكهن، كما وأن الإناث بوسعهن في الوقت نفسه أن يتخذن لأنفسهن عشَّاقًا عديدين. وسوف يكون موضوع الباب العاشر هو السلوك الجنسي بين البشر في المجتمعات الريجالية والكاليبتية.

ويلزم التأكيد هنا على أن معارفنا عن الحياة الاجتماعية لقردة البابون غير كافية، وأن التفسير الذي أسلفناه يرتكز على عدد محدود من الدراسات، وإنه لعسير أن نميز بين السبب والنتيجة، علاوة على قدر كبير من الشكوك التي تساورنا بشأن أيٍّ العوامل التي تحدد حجم الجماعة والنمط التنظيمي لقردة البابون. وليست لدينا بيانات تجريبية يمكن أن تلقي الضوء على ما نفترضه من آليات اجتماعية أو نفسية تفضي إلى تغيرات في النمط التنظيمي. ولكننا نرى الملاحظات عن الصراعات والتحالفات أكثر مدعاةً للتصديق والثقة؛ ولهذا ثمة أسس معقولة لتأكيدنا وجودَ رابطة بين السلوك الجنسي والنسبة بين النزاعات داخل الجماعة والنزاعات خارج الجماعة. وهذه الرابطة مهمة في الحقيقة نظرًا لأننا نجد رابطة مماثلة لها بين البشر، وهذا ما سوف أفسره في الباب العاشر.

وطبيعي أن ليس لنا أن نستخدم المقارنة بين البشر والبابون لإثبات أي شيء عن الحياة الاجتماعية أو الجنسية للبشر، غير أن دراسة البابون توضح لنا أن ثمة رابطةً سببية تربط أنماط النزاعات بالسلوك الجنسي، وأن هذه الرابطة في الحقيقة ممكنة بيولوجيًّا.

الفصل الثامن

# سوسيولوجيا الانحراف

التباين شرط مسبَّق لحدوث الانتخاب، إذا لم يحدث تباين في السلوك فلن يكون هناك ما تختار من بينه عملية الانتخاب الثقافي. واكتشف علماء عديدون أن التباين يبلغ أعلى درجاته في فترات الأزمات، وهي الفترات التي يعاني فيها الناس من ضغوط وتوترات. ويعتبر التباين في السلوك شاهدًا على التجريب والابتكارية بهدف اكتشاف حل للمشكلات المتسببة في الضغوط والتوترات (كيرش Kirch، ١٩٨٠م؛ روزنبرج Rosenberg، ١٩٩٠م).

وإذا جاء التباين في السلوك ضد المعايير الاجتماعية المعمول بها أو من النوع الذي تعتبره الغالبية خطأً أو غير مستصوب، فإن بالإمكان أن نسميه انحرافًا. ويرى عالم الاجتماع جاك دوجلاس Jack Douglas (١٩٧٧م) أن الانحراف يمكن أن يكون ظاهرة ابتكارية ضرورية للتغيير والتكيف اجتماعيًّا. إنه يقارن الانحراف بالطفرات؛ ومن ثم يرسم وضعًا موازيًا لنظرية داروين التطورية.

وتحقق علماء اجتماع كثيرون من وجود رابطة وثيقة بين الانحراف والضبط الاجتماعي؛ إذ يمارس القائمون على السلطة سيطرتهم عن طريق تحديد السلوكيات غير المطلوبة والتي تعتبرها سلوكيات منحرفة، ويَصِمون أصحاب هذا السلوك بالمنحرفين (ليميرت Lemert، ١٩٦٧م؛ وفوكو، ١٩٨٠م).

وسوف أناقش في هذا الفصل نظريات عن كيف نشأت المعايير، وكيف تحدث الانحرافات عن المعايير، وأهمية هذه العمليات للتطور الاجتماعي. وسوف أركز أساسًا على الانحرافات التي توصف بأنها خطرة على المجتمع؛ نظرًا لما لها من أهمية خاصة بالنسبة للنظرية الثقافية –R/K.

### (١) الصراع لتعريف الواقع

يعتبر عالم الاجتماع ناخمان بن يهودا nachman Ben-Yehuda في نظرياته الأخيرة أن نظرية الانحراف محورية لتفسير الاستقرار أو التغير الاجتماعي (ابن يهودا، ١٩٩٠م). ذلك أنه في موقف يتسم بالانحراف نجد شخصًا أو فريقًا يصف شخصًا أو فريقًا آخر، أو يصف أفعالهم بأنها منحرفة وخطرة على المجتمع. وتفيد مصطلحات ابن يهودا أن أي انحراف إنما هو مفترَض ذهني اجتماعي؛ ولذلك فإن مفهوم الانحراف دائمًا مفهوم نسبي. ويمثل مفهوم «المجال الأخلاقي الرمزي symbolic-moral universe» في علم الاجتماع عند ابن يهودا مفهومًا محوريًّا، ويسميه آخرون إطارًا فكريًّا أو بنية معرفية. ويعتبر المجال الأخلاقي الرمزي تقليدًا نظريًّا theoretical tradition، أو مفهومًا عن الواقع جامعًا في وحدة واحدة الرموزَ والمعاني والقيم والحوافز والأسباب؛ لتصوغ جميعها نسقًا متلاحمًا يبرر شرعية نظام أخلاقي بعينه. ويرسم المجال الأخلاقي الرمزي بوضوح معالمَ الحدود الأخلاقية؛ ومن ثم معايير ما يوصف بأنه منحرف. وغالبًا ما يكون لدى الشخص المنحرف مجال أخلاقيٌّ رمزيٌّ مغاير يبرر مشروعية أفعاله هو نفسه. معنى هذا أن حالة الانحراف تمثل صراعًا بين مجالين أخلاقيَّين رمزيين، ويحدث مثل هذا الصراع في كل مجتمع دائمًا وأبدًا. وتعني الصراعات ضمنًا مساوماتٍ ومفاوضات بشأن الحدود الأخلاقية والهويَّات الاجتماعية. ويمكن أن يكون حصاد مثل هذه الصراعات تغييرَ أو إبدال المجالات الأخلاقية الرمزية بغيرها (انظر أيضًا: كلاوس إيدير، نظرية عن انتخاب الهياكل المعرفية والتي سبق أن أشرنا إليها).

وحيث إن أي مجال أخلاقي-رمزي يبرر شرعية سلطة ما، فإن النتيجة المترتبة على حدوث تغير في هذا المجال يمكن أن تعني أن توزيع السلطة والموارد تغير أيضًا. وهكذا فإن أي تحريف يمكن أن تكون له نتائج سياسية بعيدة المدى حتى وإن لم تتحدد على أنها سياسية (ابن يهودا، ١٩٩٠م). ولعل من المفيد الجمع بين سوسيولوجيا الانحراف عند ابن يهودا وبين النظرية الثقافية R/K-؛ نظرًا لأنها توفر تفسيرًا وظيفيًّا لتوزيع السلطة والموارد.

ويمكن أن تتجه عملية التحريف، أي خلق انحراف، من مركز المجتمع لتكون ضد الأطراف أو العكس (ابن يهودا، ١٩٩٠م). ومعنى هذا بعبارة أخرى أن من هم في السلطة ورعاياهم يمكن أن يتهموا بعضهم بعضًا بالتبادل بأداء أفعال منحرفة ومناهضة للمجتمع. وإذا حدث أن نجح شخص ما في السلطة في اتهام بعض تابعيه بالانحراف،

فإن النتيجة هي تعزيز سلطانه، ومن ثم سيادة طابع ريجالي. وها هنا يقيم الانحراف الدليل، ويبرر شرعية سلطانه، ويهيئ فرصة للتدخل من أجل التصحيح في صورة عقاب أو علاج. ويمكن أن تكون هذه الوسيلة لتأكيد السلطة فعالة، وهو ما يشهد عليه الواقع التاريخي من أن محاكم التفتيش دعمت بنجاحٍ احتكارَ الكنيسة الكاثوليكية للسلطة من الأخطار التي تتهددها على مدى خمسة قرونٍ عن طريق المطاردة المنظمة للهراطقة والسحرة. وعلى الرغم من أن الساحرات في واقع الأمر لم تكن لهن تلك القدرات الخطرة المنسوبة إليهن، إلا أن هذه الحقبة لم تحُدَّ من فعالية هذه الوسيلة الريجالية، طالما وأن الخطر المتوهم شرَّع عملية الاحتفاظ بهيكل سلطة قوية.

وإذا حدث وأخفقت عمليات التحريف والإجراءات التصحيحية مع المنحرفين المهمِّين، فإن وضع من هم في السلطة سوف يغدو ضعيفًا، أو بعبارة أخرى: يسود طابع كاليبتي. وهذا هو عين ما يحدث في المواقف التي ينجح فيها أشخاص أو جماعات من ذوي المكانة الاجتماعية المتواضعة في اتهام أصحاب المكانة العالية والسلطة بالانحراف، ونرى هذا بعينه وعلى نحو نموذجي عند الكشف عن الفساد أو عن إساءة استخدام السلطة. وإذا نجح أشخاص من ذوي مكانة متوسطة في اتهام شخص ما من المكانة نفسها بالانحراف، فإن النتيجة قد تكون إعادة توزيع السلطة والموارد دون أن يحدث بالضرورة إضفاءٌ لطابع ريجالي أو كاليبتي.

ويمثل الإبلاغ عن المنحرفين ساحة معركة؛ حيث يدور القتال بين من يحددون معنى الانحراف وبين المتهمين بالانحراف، أو بين القاهرين والمقهورين، ومن أجل اختبار القوة بين قوى إضفاء الطابع الريجالي أو الطابع الكاليبتي. وتتوقف نتيجة هذا الصراع السجالي العنيف على ثبات المجال الأخلاقي الرمزي الذي يحدد معنى الانحراف.

وغالبًا ما تنزع جماعة مقهورة إلى الثورة، وربما إلى إضفاء طابع كاليبتي على المجتمع، ولكن شريطة أن يكون بإمكانها كشف آليات القهر، وإذا نجحت السلطة في إظهار المجال الأخلاقي الرمزي الذي يبرر شرعية القهر في صورة عقيدة دينية أو أيديولوجية أو علم متفق عليه ومقبول من الجميع، فإن رد فعل المقهورين في غالب الأحوال سوف يكون ذا توجه معاكس تمامًا. إن المرء الذي يشعر أن حريته في العمل مقيدة، ولكنه عاجز عن أن يجد كبش فداء يحمِّله تبعة ما يعانيه من إحباطات، سوف يميل إلى توجيه إحباطاته إلى الداخل ويلوم نفسه، سوف يشعر بعدم الأمان والعجز وفِقدان الحيلة؛ ومن ثم يلتمس عن وعي أو عن غير وعي زعيمًا قويًّا قادرًا على حل

المشكلات التي يئس من حلها هو نفسُه. إنه بعبارة أخرى سوف يطور أو يستحدث شخصية متسلطة. وإن مثل هذا الشخص ربما يميل، على الرغم مما في هذا من المفارقة وتناقض، إلى الانضمام إلى القوى الريجالية؛ ومن ثم يدعم ويساند القوى ذاتها التي قادته إلى حالة القهر التي يعانيها هو شخصيًّا. ولا تكون الثورة الكاليبتية ممكنة إلا إذا نجحت الجماعة المقهورة معًا في فَهم المجال الأخلاقي الرمزي الذي يشرع قهرهم، والتغلغل في داخله وإبداله بجديد غيره.

## (٢) تعريف الواقع في ضوء مصطلحات العلم

لم يعد بإمكان الدين الآن أن يبرر القمع التعسفي للانحراف في المجتمع الديمقراطي الحديث، الذي أضحت فيه حرية العقيدة الدينية حقًّا إنسانيًّا مقبولًا بوجه عام، ولكن ثمة مجالًا أخلاقيًّا، رمزيًّا أيضًا، له هذه المكانة الآن؛ وهو العلم. إن ما كان يوصَم في الماضي بأنه خطيئة بات يُنظر إليه الآن باعتباره مرضًا، وهذا هو ما نسميه تطبيبًا؛ أي معالجة طبية للانحراف. ووجد التحريف أساسًا له في علم الطب الذي أصبح أيديولوجية جماعية غير مسموح بانتقادها إلا من جانب الخبراء وحدهم. وهؤلاء الخبراء هم الأطباء والأطباء النفسيون الذين يجدون مبرر وجودهم في الأيديولوجية ذاتها التي يؤمنون بها وسوف يدافعون عنها دائمًا. ويمارس علماء الطب عن غير قصد قهرًا ضد المنحرفين؛ إذ يزعمون أن علة الانحراف نجدها في الفرد وليس في المجتمع، وهذا افتراض له ما يبرره في حالات دون غيرها. ويتجلى هذا الضرب من الضبط الاجتماعي في حالات التشخيص الطبي النفسي، وفي العلاج السلوكي والعلاج المعرفي cognition therapy (إرشاك وروزنفيلد Erchak & Rosenfeld، ١٩٨٩م؛ فوكو، ١٩٧٦م و١٩٨٠م).

وثمة مبحث علمي آخر يشرع القهر في المجتمع الحديث، وهو علم الاقتصاد. إن ملايين الفقراء والمشردين والعاطلين عاجزون عن عمل أي شيء مجدٍ لعلاج حالة البؤس والتعاسة التي يعانون منها؛ لأنها توصف بأنها القوانين الطبيعية للاقتصاد. وحقق كارل ماركس بعض النجاح إذ حاول الاعتراض على هذا الإطار وإبداله بسواه: الاقتصاد الماركسي، ولكن لسوء الحظ فإن هذا الاقتصاد الجديد أو الأيديولوجيا الجديدة آلت في نهاية المطاف إلى أن تكون طريقًا يفضي إلى مزيد من القهر والفقر؛ شأن الاقتصاد الرأسمالي التقليدي.

## (٣) صناعة الأسطورة

إن أي خطاب أو قصة هما موضوع للانتخاب. إن قصةً ما يمكن أن تكون موضوع تصديق أو شك، ويمكن أن يجري تداولها أو أن يطويها النسيان. ونجد قصصًا معينة تتصف بخاصية تجعلها قابلة للتصديق وإعادة التشكيل وللتداول؛ نظرًا لأنها تستهوي مشاعر قوية في النفس الإنسانية، إنها تستثير كوامننا. ويقال إن مثل هذه القصة تحيا بذاتها، أو لنقل بعبارة أخرى: ثمة قصص معينة لها درجة عالية من الصلاحية تجعلها مستقلة بذاتها إلى حد كبير عن صدق المحتوى.

وخير مثال هنا الأساطير المهاجرة والتي تحمل اسمًا مضللًا شاعت به، وهو أساطير الحضر. وخضع انتشار هذه الأساطير الحديثة لدراسة وبحث جادَّين، وعاشت بعض هذه الأساطير عقودًا طويلة تتداولها الألسنة، وانتشرت عبر مسافات واسعة. وقد نجد في حالات كثيرة الأسطورةَ نفسها في أوروبا وفي الولايات المتحدة، ويكون من المستحيل عادةً تتبُّعُ أصول نشأتها (كلينتبرج Klintberg، ١٩٨٦م؛ بريدنيك Brednich، ١٩٩٣م). ودرس العديد من علماء الفولكلور وعلماء النفس الاجتماعيين وأصحاب نظرية الميماتِ الوظائفَ النفسية لتلك الأساطير ذات القدرة على الانتشار (دنديس Dundes، ١٩٧١م؛ موللين Mullen، ١٩٧٢م؛ كلينتبرج، ١٩٨٣م؛ وجروس، ١٩٩٦م). ونلحظ أن قصصًا كثيرة لها جاذبية نفسية معينة؛ إذ تستهوي مشاعر الثأر أو تفكير التمني. وثمة قصص أخرى هي تعبير عن الخوف أو الانحيازات. مثال ذلك كثير من الأساطير عن أكل لحم الجرذان أو أكل لحم الكلاب أو غير ذلك من عناصر تَعافُها النفس، والتي تزخر بها مطاعم الوجبات السريعة الصينية أو الإيطالية. وتحكي بعض أساطير الحضر عن أخطار تتهدد أطفالًا أو ضحايا عاجزين لا حول لهم ولا قوة؛ ومن ثم تستثير فينا غرائز الدفاع عن النفس؛ مثال ذلك قصص عن أشرار عشية عيد القديسين يعطون الأطفال حلوى مسمومة وثمرات تفاح أخفوا بداخلها أمواس حلاقة. والملاحظ أنه على الرغم من كل المبالغات أو مجافاة الحقيقة، فإن هذه الحكايات تحظى بتصديق واسع النطاق ويعاد سردها مراتٍ ومرات؛ لأنها تستثير فينا غرائز الدفاع عن النفس، وتوقظ مشاعر الخوف من احتمال وقوع كوارث لو اتجه الأطفال إلى غرباء ليلة عيد جميع القديسين.

وإن الكثير من حكايات «البُبَع وأمِّنا الغولة» لا تستثير الخوف في نفوسنا فقط، بل إنها تفيد أيضًا كنماذج للمماثلة السلبية؛ بمعنى أنها أمثلة لما لا ينبغي أن نكون عليه

أو نماثله. وإن أكثر الأفكار شيوعًا في هذه الحكايات البشعة هي القسوة والقتل وأكل لحوم البشر والانحراف الجنسي وعبادة الشيطان. وكثيرًا ما تُعرض المرأة أو الطفل في صورة ضحايا فاقدي الحيلة والقوة، ويحدث أحيانًا أن تجتمع كل هذه الأفكار والرؤى في أسطورة واحدة؛ مثال ذلك تلك الأسطورة المبتدعة حديثًا وتحكي عن وجود عبادات سرية للشياطين الذين يمارسون سلوكيات جنسية منحرفة مع أطفال، ثم يقتلونهم أو يأكلونهم؛ ضمن طقوس غريبة شاذة. وعلى الرغم من لامعقولية هذه الأساطير، فضلًا عن افتقارها لأي شواهد مادية، إلا أن الملاحظ أن هذه الأسطورة الموروثة عن العصور الوسطى أخذت رداءً عصريًّا حديثًا في الولايات المتحدة الأمريكية، وانتشرت من هناك إلى نيوزيلاندا وإلى بلدان أوروبية كثيرة، وترتبت عليها نتائجُ دامية أصابت المتهمين بها، مثلما أصاب جميع ضحايا المزعومين (ناثان وسنيديكر Nathan & Snedeker، ١٩٩٥م؛ بست Best، ١٩٩٠م؛ وجنكنز Jenkins، ١٩٩٢م؛ جوديير-سميث Goodyear-Smith، ١٩٩٣م؛ وهنتر Hunter، ١٩٩٨م).

وإن مثل هذه النتائج النفسية تُكسب الأساطير المهاجرة درجة عالية من الصلاحية الثقافية مثل الميل لتصديقها وإعادة روايتها وتداولها، وطبيعي أن هذه الصلاحية النفسية مستقلة عن كون الأسطورة صادقة أم زائفة، إلا في حالات نادرة يكون فيها البرهان المقنع للتأكيد أو للتكذيب ميسورًا.

ويصدُق الشيء نفسه على الشائعات التي يمكن تقسيمها إلى فئات مختلفة حسب وظائفها النفسية (روسنو Rosnow، وفاين، ١٩٧٦م).

(١) الأمل الكاذب أو تحقيق رغبة؛ وهي الشائعات التي تعبر عن آمال لدى الناس.
(٢) شائعات الشبح التي تعكس مخاوف وقلق الناس.
(٣) شائعات دق الإسفين أو العدوانية، وهي التي تعبر عن انحيازات ضد جماعات أخرى فرعية من السكان.

وغالبًا ما يعمِد الباحثون المعاصرون إلى وصف الآليات النفسية التي تجعل الناس يحكون ويصدِّقون قصصًا بعينها دون سواها، هذا على الرغم من أنهم لا يستخدمون نظرية الانتخاب الثقافي نظرًا لأن هذا الإطار (البارادیم paradigm) تعتبره العلوم الاجتماعية الآن طرازًا باليًا. ولكن منذ عقود قليلة مضت، وقتما كانت النزعة التطورية الجديدة لا تزال على قيد الحياة، تم نشر دراسة سوسيولوجية عن الشائعة معتمدة أساسًا

وصراحةً على نظرية الانتخاب (شيبوتاني Shibutani، ١٩٦٦م).[١] ووجد شيبوتاني أن الشائعات تنشأ في حالة أزمة معرفية أو عندما لا يتفق المعروض من المعلومات عن الوقائع مع الطلب المنشود، وهنا تقترح بعض العناصر الاجتماعية المختلفة تفسيرها للحالة وفقًا لتوجهاتهم ومصالحهم الشخصية. ويحدث انتخاب بين الأفكار المقترحة خلال العملية الآنية للاتصال الجماعي إلى أن تحظى صيغة معيارية قبولًا عامًّا. ويجري انتخاب الأفكار حسب مدى استساغتها؛ تأسيسًا على ملاءمتها لافتراضات مشتركة. ويمكن لفكرة ما أن تحظى بقبول أوسع نطاقًا إذا ما كانت تخفف من حالة التوتر، أو تبرر انفعالات غير مقبولة أو تجعل العالم مفهومًا أكثر؛ ومن ثم تقلل من حالة التنافر المعرفي.

وإذا كان الطلب على الأخبار والمعلومات غير متحقق ومفرطًا مبالغًا فيما ينشده، هنا تزداد حدة الاستثارة الجمعية وتتحول إلى موقف تصاغ فيها الشائعات وتتواصل بين الناس عبر قابلية الإيحاء لديهم، وتُخلق تلقائيًّا قنواتٌ معلوماتية. وفي مثل هذا الموقف من الاستثارة الجماعية الحادة يصبح الناس أكثر استجابةً للعدوى المزاجية والسلوكية، وتتحول معايير الحكم مؤقتًا، ويصبح بالإمكان التفكير جديًّا في مقترحات غريبة في طبيعتها عن المعتقدات المعتمدة، وتنتهك المعايير المألوفة للمصداقية (شيبوتاني، ١٩٦٦م).

والعلماء — كما ألمحنا سابقًا — ليسوا أيضًا بُرآء من التأثر بالبدع الناتجة عن الانتخاب الثقافي، إنهم ليسوا في منعة إزاء الآليات النفسية التي تجعل الناس تصدق وتردد حكايات بعينها، وخير مثال هنا أسطورة أكل لحوم البشر. إن الاعتقاد بأن الشعوب البدائية اعتادت أن تتخذ من لحوم بعضها بعضًا طعامًا تتغذى عليه؛ يقودنا إلى درجة عالية من الإثارة النفسية؛ حتى إن هذه الأسطورة ظلت تحكى ويتداولها الناس على مدى قرون حتى بات يصدقها أكثر العلماء شهرةً، على الرغم من أننا لم نجد عالمًا واحدًا من علماء الأنثروبولوجيا أو الإثنوجرافيا شاهَد عملية أكل لحوم البشر المزعومة. ويمكن أن نتتبع الغالبية العظمى من الحكايات عن أكل لحوم البشر لنجد بداياتها في تخييلات ذات طابع شيطاني اختلقها الناس لتشويه سمعة عدوهم، ومن أمثال هذه التخييلات

[١] نظرًا لأن التفكير التطوري لم يكن شائعًا ومقبولًا آنذاك في العلوم الاجتماعية، فقد وجد شيبوتاني أن من الضروري إزاء هذا الوضع أن يدافع في كتابه عن نفسه صراحةً ضد الانتقاد المحتمل.

الاتهاماتُ بممارسة السحر وغيرها، وغالبًا ما كانت هذه الاتهامات يستخدمها أصحابها لتبرير الحرب أو العبودية أو الاستعمار (أرينز Arens، ١٩٧٩م).[٢]

كذلك فإن قصص الرعب التي تحكي عن منحرفين معادين للمجتمع ربما تكون لها وظيفة اجتماعية غير كونها وسيلة للتأثير من خلال المخاوف الشخصية. وأكثر الانحرافات وضوحًا هي تلك التي يعتبرها النظام الاجتماعي الرسمي خطرًا يتهدده. ويسمى الكفاح الجمعي المنظم ضد هذه الانحرافات الذعر المعنوي moral panic (إس. كوهين، ١٩٧٢م) أو مطاردة السحرة witch-hunt (برجسين Bergesen، ١٩٧٧م و١٩٧٨م).

## (٤) مطاردة السحرة والذعر المعنوي

مطاردة السحرة يمكن تعريفها بأنها اضطهاد منظم لجماعة (حقيقية أو متوهمة) يزعم المجتمع أن لها قدراتٍ ضارةً به وخطرة عليه. وهؤلاء «السحرة» هم في أغلب الحالات من أبناء المجتمع الذين يضطهدهم؛ أي هم أعداء داخليون. وغالبًا ما تُختلق الأساطير بكثافة عن السحرة وخصائصهم وأنشطتهم، ونذكر كنموذج لمطاردة السحرة أن المجتمع غالبًا ما ينظر إلى السحرة بأنهم عناصر شديدو الخطر؛ حتى إن المجتمع يُسقط المبادئ العامة للعدالة وقواعد الالتزام بالبيِّنة والدليل؛ من أجل الحفاظ على سلامة المجتمع. وثمة حالات لمطاردة السحرة أقل تطرفًا تسمى حالات الذعر المعنوي، والتي تعني رد فعل جمعي شديد الضراوة والانفعالية ضد جرائم أو انحرافات معينة يتصورها المجتمع. وغالبًا ما يكون لوسائل الإعلام الجماهيرية دور حاسم في خلق حالة الذعر المعنوية بإثارة العواطف والانفعالات، بينما تخضع مطاردة السحرة عادةً لسيطرة وتحكُّم الزعماء السياسيين والدينيين.

ويحتاج المجتمع إلى أن تنزل به كارثة من الجرائم الخطرة لكي يشرع في مطاردة السحرة أو ليعاني حالة ذعر أخلاقي، ويختلق المجتمع في أغلب الحالات المنحرفين. ومن المعروف أن ظهور عدو مشترك يحفز المجتمع إلى التضامن، وأنه في حالة غياب مثل هذا العدو فإن المجتمع قد يخلق التضامن عن طريق افتراض وجود انحراف.

[٢] إن فضح أرينز لزيف أسطورة أكل لحوم البشر لا يزال موضع خلاف؛ حتى إن كثيرين من علماء الأنثروبولوجيا يُحجِمون عن تغيير نظرتهم القديمة.

ويستخدم المجتمع كِباشَ الفداء أهدافًا للعدوان الجمعي الذي يخلق تضامنًا اجتماعيًّا (إيبل إيبسفيلت Eible-Eibesfeldt، ١٩٧١م). وقد يكون الأمر مخططًا ولكنه في أغلب الحالات يبرُز عفويًّا. وثمة طرق ثلاثة يمكن أن يختلق بها مجتمع ما منحرفين:

(١) مدى المبالغة في اتساع نطاق وخطر مشكلة انحراف قائمة، أو احتدام البحث عن منحرفين.
(٢) اختلاق منحرفين جدد عن طريق تحريك حدود ومعالم مظهر السلوك السوي المستقيم.
(٣) أن يكون الانحراف تخييلًا بالكامل.

ويمكن أن نضرب مثالًا عن الفئة الأولى باضطهاد الشيوعيين في الولايات المتحدة الأمريكية على يد السيناتور ماكارثي خلال الخمسينيات (سيكوينمان Schoeneman، ١٩٧٥م).

ومثال لظاهرة لم تكن موضع اهتمام أو نظر في السابق ثم أعيد تعريفها بأنها ظاهرة منحرفة وضارة؛ وهي الحرب ضد الاستمناء في العصر الفيكتوري (أوسيل Ussel، ١٩٧٠م). والفئة الثالثة، وهي الانحرافات المتخيلة بالكامل، نجد خير مثال لها في اضطهاد السحرة في أوروبا خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر (ابن يهودا، ١٩٨٠م).

والملاحظ أن الدراسات الأنثروبولوجية عن السحر والعرافة تركَّزت أول الأمر على الثقافات البدائية التي شاعت فيها اتهامات بأعمال السحر الأسود. ويمكن القول بأن مثل هذه الاتهامات كانت لها وظائف متباينة؛ إذ حينما تريد جماعة ما أن تعزز تضامنها الداخلي يمكن أن تحقق ما تنشُده عن طريق اتهام أشخاص (غالبًا غير محددين) من خارج الجماعة بالإضرار بالجماعة باستخدامهم السحر ضدها. وإذا ما كان الاتهام موجهًا إلى أشخاص من داخل الجماعة بارتكاب أعمال السحر، فإن الهدف ربما يكون التحكم في المنحرفين ودعم الحدود الأخلاقية أو إعادة تحديدها، أو ربما يكون الاتهام أداة وذريعة في حرب دائرة بين فِرق متنافسة، أو محاولة لإعادة تحديد معالم التراتبية الهرمية في المجتمع (دوجلاس إم، ١٩٧٠م).

وقد لا يكون من الحكمة الانتقال إلى التعميم من هذه الحالات المفردة عن الاتهامات بالسحر، وتطبيقها على عمليات مطاردة واسعة ومنظمة للسحرة؛ على نحو ما رأينا في مجتمعات أكبر. إن الاتهامات المفردة غالبًا ما تكون تعبيرات عن نزاعات اجتماعية يومية أو عن محاولات لتفسير سوء طالع أشخاص أفراد، هذا بينما المطاردات المنظمة للسحرة

كثيرًا ما تمثل ظواهر ممتدة لفترات طويلة، وتشتمل على عدد كبير من الناس، وغالبًا ما تشتمل على بلد بأكمله (سكوينمان، ١٩٧٥م). وسوف أركز دراستي على مطاردات السحرة وحالات الذعر المعنوي المكثفة أو المنظمة؛ نظرًا لأهميتها الخاصة في نظرية الانتخاب الثقافي.

وأكبر حملة مطاردة للسحرة في التاريخ — والتي منها جاء اسم الظاهرة — هي تلك التي حدثت في أوروبا في أواخر العصور الوسطى ومطلع العصر الحديث؛ إذ ظهرت طوائف جديدة عديدة خلال القرنين العاشر والحادي عشر ترفض الجمود العقائدي وطغيان الكنيسة الكاثوليكية الرسمية. ورأت الكنيسة في هذا تهديدًا لسلطانها، ونشأت محاكم التفتيش بغيةَ الدفاع عن الكنيسة واستئصال العصاة، وتمت الإطاحة الكاملة بالهراطقة مع حلول القرن الثالث عشر، غير أن سلطان الكنيسة كان لا يزال تتهدده انتفاضات اجتماعية كبيرة وقعت خلال هذه الفترة، واحتاجت الكنيسة إلى كباش فداء جدد لكي تفسر الأزمة الاجتماعية، وتضفي مشروعية على سلطانها. لذلك كانت التربة صالحة لتصور وجود طائفة من السحرة يعبدون الشيطان، وهم سبب كل أنواع الشرور. وتعرَّض الأشخاص المتهمون بارتكاب أعمال السحر للتعذيب إلى أن اعترفوا وأُجبروا على الإدلاء بمعلومات عن سحرة آخرين؛ ضمانًا لاطراد العملية، ويصف ابن يهودا (١٩٨٠م) الطقوس المزعومة التي قيل إن السحرة شاركوا فيها، ويرى أنها صورة مرآة معكوسة لطقوس الكنيسة. إن السحرة هنا نماذج مطابقة سلبية للمتزمتين؛ باعتبارها نموذجًا لما يجب ألا يكون. وأبرزت محاكم السحرة بحدَّة ما يسمى الإيمان الخالص الصادق؛ وذلك بأنْ قدمت النقيض في صورة شيطانية.

ويمكن النظر إلى مطاردة السحرة كرد فعل سلبي إزاء التغيرات الاجتماعية الموضوعية التي حدثت خلال الفترة قبيل وأوائل النهضة؛ ذلك أن زيادة التحضر والصناعة والتجارة وما ترتب على ذلك من تخصص وتقسيم للعمل، كل هذا عزز نفوذ الطبقة الوسطى الجديدة، وخلق هياكل اقتصادية وسياسية جديدة كانت مستقلة عن سيطرة وتوجيه الكهنوت. وهددت هذه التغيرات بإضعاف سلطة الكنيسة وخلق صورة جديدة عن العالم الذي لم يعُدْ يهيمن عليه رجال اللاهوت؛ ومن ثم كانت مطاردات السحرة محاولة لمناهضة هذه التغيرات وإعادة تأسيس السلطة التقليدية للكنيسة (ابن يهودا، ١٩٨٠م).

وينظر عالم النفس توماس سكوينمان Thomas Schoeneman (١٩٧٥م) إلى رد الفعل هذا باعتباره تجديدًا نكوصيًّا. ويمثل نموذجه تطويرًا جديدًا لعلم الاجتماع عند

أنطوني والاس Anthony Wallace؛ إذ يمكن أن تحدث التغيرات الاجتماعية إما نتيجة تكيف تدريجي (تحرك عمليات التوازن) أو نتيجة إعادة إحياء Revitalization، والذي يعني حسب هذه النظرية وقوع تحول مفاجئ نتيجة جهد واعٍ. وتحدث هذه العملية الأخيرة كرد فعل لأزمة ثقافية. وعادةً ما يتجه رد الفعل إزاء أزمة ثقافية إما إلى الخلف، في محاولة لإعادة تثبيت أركان نظام سابق، وإما في اتجاه إحداث تحول أكثر راديكاليةً حسب رؤية الناس، ويفضي إلى ابتكار نظام جديد. ويفسر سكوينمان ظاهرة مطاردة السحرة على أنها رد فعل محافظ إزاء أزمة ثقافية، ومحاولة لإعادة تثبيت هياكل السلطة التي كانت قائمة في السابق؛ ومن ثم تكون مطاردة السحرة عملية إبقاء دائم للذات. وتؤدي مطاردة السحرة إلى أن يصبح الضغط النفسي والأزمة الاقتصادية في وضع أسوأ وأسوأ؛ حيث تجري في الوقت نفسه عملية قوامها الصراع من أجل الحفاظ على ذات الهياكل التي تسببت في الأزمة. وينشأ إيمان بالشياطين، وهو عقيدة تجعل السحرة هم المسئولين عن الأزمة، وتجعل بالإمكان تحديد المزيد من السحرة دائمًا، والحصول على اعترافات قسرية بالإكراه تؤكد عقيدة الإيمان بالشياطين ذاتها.

ولا يجرؤ أحد على انتقاد مطاردة السحرة؛ لأن هذا سيجعلهم عُرضة لاتهامهم بأنهم سحرة. ويمكن أن يطول أمد مطاردة السحرة لزمن طويل جدًّا بسبب هذه النتائج التي تفضي إلى تضخم العملية ذاتيًّا. وعلى الرغم من حقيقة أن مطاردة السحرة تفضي إلى تفاقم وتضخم الأزمة الاجتماعية على المدى الطويل، إلا أن لها بعض المزايا المباشرة الثقافية والنفسية. إنها عمل موضوعي وواضح في زمن يسوده الشك والخوف، إنها تسمح للناس بإمكانية الإيمان بأن مأساتهم نتاج خطأ شخص ما آخر وليس خطأهم هم، وتهيئ متنفسًا للغضب والعدوان والشعور بالذنب، وهي أمور تراكمية على مدى فترة الأزمة الثقافية. ولا تنتهي مطاردة السحرة إلا حين تتوازن حالات الغثيان المتراكمة التي تسببت فيها مع هذه المزايا النفسية المباشرة. ويتلو هذا تحول راديكالي في نظرة السكان إلى العالم؛ أي تحوُّل في النموذج الإرشادي الذي يستلهمونه القدرةَ على بناء هيكل اجتماعي جديد (سكوينمان، ١٩٧٥م).

ويفسر برجسين (١٩٧٨م) مطاردة السحرة السياسية وكذا الدينية على أنها طقوس سحرية، ويرى أن تقسيم الناس بين منحرف وسويٍّ موازٍ للتقسيم بين المقدس والدنس. ولحَظ أن الأفعال التي قيل إنها خطر على المجتمع وتهيئ فرصة لاضطهاد المذنب هي أفعال مبتذلة ومن طبيعة الأفعال اليومية. وإن أيديولوجيا مطاردة السحرة تجعل الغرض

المفارق المتعالي حالًّا في الحياة اليومية؛ إذ تعزو معنًى متعاليًا للأفعال اليومية العادية المبتذلة، ويتحول الهدف السياسي أو الديني الأسمى إلى هدف حالٍّ في الحياة اليومية، ويتحقق هذا بجعل نقيضه الرمزي بناءً طقسيًّا مرتكزًا على ظواهر يومية. ويمكن للمجتمع أن يحدد ويبني ذاته كعنصر فاعل متَّحد بهذه الطريقة. وتغدو التساؤلات عن الذنب وعن العدالة غير ذات صلة بالموضوع في هذا السياق؛ نظرًا لأن الاتهامات الموجهة إلى السحرة ليست من طبيعة هذا العالم الذي تعيش فيه؛ ومن ثم فإن كل من يُتهم بممارسة السحر ليست لديه سوى فرصة ضئيلة للدفاع. ويذكر برجسين عددًا من الأمثلة لمطاردات السحرة لأسباب سياسية، من بين هذه الأمثلة حملات التطهير أثناء الثورة الثقافية في الصين، والنظام الإرهابي أثناء الثورة الفرنسية، والمحاكمات المظهرية أيام ستالين، والاضطهاد المكارثي للشيوعيين في الولايات المتحدة الأمريكية. وفي اتساق مع هذه النظرية يجد برجسين أن مطاردات السحرة شاعت أكثر ما شاعت في دول الحزب الواحد؛ حيث الأيديولوجية ضاربة بجذورها في الحياة اليومية (برجسين، ١٩٧٧م؛ ١٩٧٨م).

وتُستخدم مطاردة السحرة كوسيلة للسلطة في سياقين مختلفين: الحفاظ على أيديولوجية قائمة، أو خلق أيديولوجية جديدة. وتعتبر محاكمات السحرة في عصر النهضة الأوروبية وكذا المكارثية مثالين على الفئة الأولى؛ إذ حينما يتآكل وينهار الأساس الأيديولوجي للمجتمع ويكون الهيكل الاجتماعي الرسمي القديم مهددًا ومعرضًا للخطر؛ نتيجة بداية عملية إضفاء طابع كاليبتي، هنا يمكن للحكام القائمين على السلطة — وبسبب حاجتهم إلى وسيلة أكثر فعالية — أن يحاولوا الحفاظ على الوضع القائم عن طريق توحيد السكان في حرب مشتركة ضد عدو وهمي. ويؤدي افتقاد العدو إلى الكلبتة (إضفاء الطابع الكاليبتي)، وتفترض السلطة وجود هذا العدو الوهمي حتى يمكنها مناهضة هذه العملية والتصدي لها والحفاظ على هيكل السلطة الريجالية.

ونجد من ناحية أخرى أن مطاردة السحرة مستخدَمة أيضًا من أجل نشر أيديولوجية جديدة. ويحدث هذا على نحو نموذجي أثناء وعقب ثورة ما؛ حيث يجري إبدال أيديولوجية قديمة بأخرى جديدة، وحيث يعتمد نجاح الثورة على رغبة الناس في التحول إلى الأيديولوجية الجديدة في أقصر وقت ممكن.

## (٥) دور وسائل الإعلام (الميديا) الجماهيري

غالبًا ما يكون لوسائل الإعلام الإخبارية دور مهم في خلق حالات الذعر المعنوية، وقدم ستانلي كوهين في دراسة رائدة له عن هذه الظاهرة وصفًا لمثال من بريطانيا؛ حيث كان

للصحافة دور حاسم في خلق حالة ذعر معنوي بشأن جماعة من الشباب تسمى المودس Mods (أي الحداثيين) والروكرز (الهزازين). ولم تَقنَع الصحافة في هذه الحالة بخلق حالة الذعر المعنوي، بل كان لها أيضًا دور رئيسي في صوغ فئات «المودس» و«الروكرز» التي بدأ الشباب يصنف نفسه على هديها ويتطابق معها. وخلقت الصحف جوًّا من الإثارة حين بالغت عمدًا في السلوك العنيف للشباب وإسباغ هوية شخصية مميزة لهم. وأدت هذه الموجة من الذعر المعنوي إلى عمليات اعتقال جماعية وإلى إساءة كبرى من السلطات في ممارستها للقوة، وتم في الوقت نفسه تعبئةُ الرأي العام للمطالبة بمنح الشرطة المزيدَ من السلطات، والمطالبة بالمزيد من التحكم والمزيد من العقوبات القاسية الرادعة (كوهين إس، ١٩٧٢م). وهذا هو رد الفعل النموذجي إزاء موجة من الذعر المعنوي، والسبب في أنها تُفضي إلى نتيجة ذات طابع ريجالي قوي.

وربما كان الحافز وراء مبالغات الصحافة حافزًا اقتصاديًّا لا سياسيًّا، وربما كانت المنافسة الاقتصادية بين وسائل الإعلام الجديدة قوة انتخابية قوية في هذه العملية (انظر: الباب ٩). وربما كان الحافز الرئيسي اقتصاديًّا، ولكن النتيجة سياسية إلى حد كبير: المزيد من التحكم، والمزيد من استخدام القوة ضد الشباب، أو بعبارة أخرى: المزيد من التسلط والهيمنة؛ أي غلبة الطابع الريجالي. بيد أننا نخطئ إذا زعمنا أن سبب الذعر المعنوي كان اقتصاديًّا فقط؛ ذلك لأن أي ذعر معنوي لا تخلقه ميديا الأخبار فحسب، بل يخلقه القراء أيضًا. والملاحظ أن الذعر المعنوي لا يحدث ما لم يكن هناك رد فعل انفعالي قوي من جانب القراء. وما كان لرد الفعل الانفعالي هذا أن يحدث ما لم يكن هناك مسبَّقًا خوف شائع من احتمال انحراف الشباب ورغبة في المزيد من التحكم في الشباب؛ لذلك ثمة ما يبرر افتراض أن الصحف استثمرت خوفًا قائمًا من قبل في نفوس الناس من احتمالات انحراف الشباب.

وثمة عناصر أخرى يمكن أن تكون لها مصلحة في خلق حالات الذعر المعنوي، ومن هؤلاء الشرطة والزعماء السياسيون، وجماعات المصالح السياسية والدينية، وأيضًا دعاة عقيدة الشيطان الذين يزعمون بأنهم خبراء في اكتشاف الانحراف والسيطرة عليه.

## (٦) موضوعات حملات مطاردة السحرة

قد يبدو أن مَنْ أو ما تهاجمه حملاتُ مطاردة السحرة أو الذعر المعنوي إنما تَحدَّد على نحو عشوائي. ولكن ليست جميع أنواع الانحرافات ملائمةً لتكون أهدافًا لحالة من الذعر المعنوي.

واضح أن لا بد وأن يكون شيئًا يستثير أكثر كوامن النفس حساسيةً، ويستثير مشاعر الهلع في نفوس العامة، مثل الأخطار الخارقة للطبيعة أو الجريمة أو أخطار تتهدد الأطفال، أو انحرافات جنسية، أو أمراض وبائية، أو طعام مسمم. وغالبًا ما يُسهم في تأجج الذعر المعنوي نزاعٌ نفسي قائم أو تنافر معرفي يتهدد الوضع المعنوي القائم.

والهدف المفضل لأي ذعر معنوي هو عدو سهل لا يثور خلافٌ بشأن إدانته، وموارده للدفاع عن نفسه محدودة؛ مثال ذلك أن المجرمين المشتبه فيهم المتحفظ عليهم تكاد تنعدم أية إمكانية لديهم للدفاع عن أنفسهم ضد اتهامات تنشرها ميديا الأخبار، مهما كانت درجة المبالغة في هذه الاتهامات. ويجري تحديد ظاهرة الانحراف بعبارات فضفاضة غير مميَّزة المعالم، على نحو يجعل دائمًا بإمكان الذعر المعنوي العثور على نقاط جديدة للاتهام والهجوم إذا ما حدث وأخفق الأسلوب السابق.

ويجد الذعر المعنوي أو مطاردة السحرة دعمًا من خلال اختلاق أساطير على نطاق واسع. وغالبًا ما ينبري «الخبراء» الذين يردعون الناس بعقائد شيطانية محكمة، ويطالبون بالمزيد من الموارد لمحاربة الشر (بما في ذلك المزيد من الأموال لأنفسهم). بيد أن الأساطير أعجز من أن تعيش طويلًا إذا كان تفنيدها أمرًا يسيرًا؛ لذلك فإن أكثر الأساطير استمرارًا وأطولها حياةً هي تلك التي تتعلق بظواهر خافية أو ظواهر يستحيل على الناس ملاحظتها؛ مثل تسميم الطعام أو الجريمة المنظمة. ويمثل الدين، كما هو واضح، أرضًا خصبة تمامًا لحالات الذعر المعنوي؛ نظرًا لأن جميع الأديان تشتمل على تصورات عن ظواهر غير مرئية، كما وأن هذه الظواهر يصعب تفنيدها.

ولكن مع اطراد حركة العلمنة في الأزمنة الحديثة، وجدت حملات مطاردة السحرة أهدافًا جديدة؛ من بينها الانحرافات السياسية، وسوء استعمال العقاقير، والجريمة المنظمة، والسلوك الجنسي. وحظيت الجرائم الجنسية بوجه خاص على اهتمام متزايد في حالات الذعر المعنوي مؤخرًا؛ نظرًا لأن السلوك الجنسي مجال يغلب عليه الخفاء والسرية عن أعين العامة، ونظرًا لارتباطه بمشاعر ومحارم لاعقلانية قوية. ومع هذا لا يزال الخوف من عقيدة عبادة الشيطان حيًّا حتى الآن، حتى داخل المجتمع الصناعي الحديث (بروملي Bromley، ١٩٩١م). كذلك فإن عقيدة الإيمان بأن مرتكبي الجرائم الجنسية على علاقة بالشيطان لا تزال حيةً مثلما كانت في العصور الوسطى.

علاوةً على هذا، فإن نظرية التحليل النفسي عن الكبت هيأت إمكانية للعقيدة القائلة بأن الأطفال ربما تعرضوا لعمليات تعذيب مروع على أيدي أفراد ذوي نزعات

شيطانية ومجرمين جنسيين، حتى وإن لم تحتفظ الذاكرة بأدنى فكرة عن تلك الأحداث. ويزعم المؤمنون بالشياطين أن الذكريات المقموعة عن هذه الأحداث الوحشية يمكن استعادتها بتقنيات العلاج بالإيحاء أو بالتنويم المغناطيسي (لوتو Lotto، ١٩٩٤م؛ لوفتوس وكيتشمان Loftus and Ketchman، ١٩٩٤م). ولكن مثل هذا الذعر المعنوي يتسم بقوة سيطرة مميزة؛ لأنه يستثير العديد من أكثر الكوامن النفسية حساسية: الجنس والخطر والدين وحماية الطفل.

الفصل التاسع

# وسائل الإعلام (الميديا) الجماهيرية

وسائل الإعلام الجماهيرية لها دور مهم في المجتمع الديمقراطي الحديث؛ باعتبارها قناة الاتصال الرئيسية. ويركن الناس إلى وسائل الإعلام الجديدة؛ إذ يرون فيها المصدر الرئيسي للمعلومات، والأساس الذي يشكلون على هَدْيه آراءهم والتعبير عن قراراتهم. وتقضي نظرية الانتخاب الثقافي بأن أي انتخاب لرسائل واردة في وسائل الإعلام الجماهيرية سوف يكون لها تأثير عميق على المجتمع برمته. ويبحث هذا الباب في القوى الانتخابية التي تحكم وسائل الإعلام العامة داخل سوق حرة غير مقيدة، ويفسر كيف يمكن لهذه الآليات الانتخابية أن تفضي إلى هيمنة؛ أي إضفاء طابع ريجالي، وإلى تركز السلطة الاقتصادية.

لقد تزايدت حدة المنافسة في نطاق وسائل الإعلام العام، ويدور قتال بين عناصرها من أجل جذب اهتمام القرَّاء والمستمعين والمشاهدين للتليفزيون، وأصبح موت وحياة أي صحيفة أو محطة تليفزيون موضع رهان؛ حيث إن دخل الإعلانات والدعم يتناسب مع عدد القراء أو المشاهدين. وتواجه وسائل الإعلام المطبوعة مشكلات تتعلق بالمنافسة مع وسائل الإعلام الإلكترونية كمصادر للأخبار. إنها لكي تبقى على قيد الحياة أخذت تتحول أكثر فأكثر نحو استراتيجيات مغايرة؛ مثل التسلية والترفيه ودغدغة المشاعر وتجارة الفضائح وإشاعة الخوف، وإنفاق قدر أقل من الموارد على البحث الجاد عن الأخبار. ولا يصدق هذا فقط على بقاء الأصلح من وسائل الإعلام الإخبارية، بل وأيضًا على الانتخاب الثقافي والانتخاب السياسي. إن وسائل الإعلام الإخبارية هي أهم القنوات لنشر الثقافة والأفكار والآراء، وتتشكل أغلب الآراء بينما الناس جلوس يشاهدون الأخبار والحوارات على شاشات التليفزيون، ويَبين لنا عند تحليل الانتخاب الثقافي في مجتمع المعلومات الإلكترونية أن جزءًا مهمًّا من الانتخاب يكمن في الاختيار بين قنوات التليفزيون. إن الملايين من المشاهدين الكُسالى يجلسون فوق مقاعدهم الوثيرة المريحة ممسكين بأجهزة

التحكم عن بُعد، يتنقلون بين أفلام الإثارة والوعَّاظ الداعين إلى إحياء فكر السلف، والإعلانات التجارية عن نوع جديد من العطور. يفعلون هذا دون أن يدركوا أنهم باختيارهم أيَّ المؤثرات الثقافية والسياسية التي يتعرضون لها إنما اختاروا أيضًا التطور الثقافي والسياسي لبلدهم.

ومن الأهمية بمكانٍ أن نحلل أي المعايير الانتخابية هي الفعالة والمؤثرة هنا. إن وسائل الإعلام الإلكترونية تعمل أولًا وقبل كل شيء على إشباع رغبة. إنها آلة استرخاء، وينشد المشاهد الترفيه عن نفسه، ولم يتم اختيار الوجوه المعروضة على الشاشة لما تتميز به من آراء، بل لقيمتهم الترفيهية. والملاحظ أن محطات التليفزيون لا تتنافس حول أيديولوجيات، بل حول انطباعات وتأثيرات حسية. والمثال المتطرف هنا هو فيديوهات الموسيقى المشبعة بانطباعات ومؤثرات حسية سريعة التغير من حيث الصوت والصورة معًا.

وكم من المرات ناقش فيها علماء الميديا أثر الميديا على تشكيل آراء الناس! وينزِع الناس إلى أن يقرءوا بشكل انتقائي ما سبق لهم أن وافقوا عليه وإلى التبرير العقلاني لآرائهم التي تشكلت من قبل في معرض التصدي لحجج معارضة. ويبدو أن الشواهد التجريبية تشير إلى أن سلطان وسائل الإعلام العامة ضعيف من حيث القدرة على تغيير آراء الناس فيما يتعلق بالقضايا التي صاغوا رأيًا راسخًا بشأنها، ولكن لها تأثير عميق إذا ما كان الأمر يتعلق بتحديد خطة عمل وتلقين الناس ما يخص قضايا جديدة. والملاحظ أن طريقة صياغة مسألةٍ ما تحدد كيفية مناقشتها، وأي أسباب نعزو إليها مسئولية مشكلة اجتماعية ما، وأي العلاجات المحتملة تكون موضوعًا للمناقشة.

ويمر إنتاج الأخبار في أغلب الأحيان عبر خطوات عديدة: الرواة، ومصادر المعلومات، ومندوبي الصحف، والمخبرين، ووكالات الأنباء، والصحافيين والمحررين. وتورد وسائل إعلام كثيرة أسماء وسائل إعلام أخرى أو قادة رأي حتى يكتمل دفق سلسلة المعلومات الطويلة. وقد يحدث الانتخاب أو التشويش عند أية حلقة من حلقات سلسلة نقل المعلومات (إريكسون Ericson، ١٩٨٧م؛ وهاويت Howitt، ١٩٨٢م). وسوف أناقش فيما يلي أهم القوى الانتخابية التي تشكل عملية إنتاج الأخبار.

## المصادر

قد تكون مصادر الأخبار مؤسسات عامة أو سياسيين أو شركات خاصة أو الشرطة أو المحاكم أو لقاءات شخصية ... إلخ. وهذه المصادر جميعها معنية بتوفير المعلومات

التي تضعهم في صورة إيجابية. وثمة عمليةُ تبادل تجري على قدم وساق بين المصدر والصحافي؛ مثال ذلك أن وسائل الإعلام تعتمد كثيرًا على الشرطة للحصول على أخبار الجريمة، وكثيرًا ما تكتب تقارير إيجابية عن الشرطة مقابل تلك المعلومات. ويمكن للمصادر التي لا ترضى عن الطريقة التي صورتها بها صحيفةٌ ما أو قناة تليفزيونية أن تثأر وتحجُب عنها المعلومات مستقبلًا. (إريكسون، ١٩٨٩م؛ شيرمان Chermak وشيبنال Chibnall، ١٩٧٧م؛ وكراندون Crandon، ١٩٩٢م).

## الصحافيون والمحررون

واضح أن الصحافيين لهم آراؤهم السياسية التي تشكل طريقة انتخابهم وصياغتهم للأنباء. ولديهم أيضًا مبادئ أخلاقية عن النزاهة وعن كتابة تقارير عن كل شيء وثيق الصلة، ولكنهم قد يحيدوا عن تلك المبادئ حين تكون المنافسة شديدة وشرسة. ويرتكز انتخاب الأنباء عندهم على مفهوم «قيمة النبأ»؛ أي الأنباء التي يعتقدون أن الجمهور سوف يهتم بها (جانز Gans، ١٩٨٠م).

## الجمهور

تعتمد ميديا الأنباء اعتمادًا كبيرًا على جمهورها؛ وذلك لأسباب اقتصادية. إنها ملزمة أدبيًّا بنشر كل ما من شأنه أن يجعل الجمهور يشتري الصحف أو يستمع إلى برامج الإذاعة أو يتحول إلى مَشاهد التليفزيون الخاصة بها، ويظل متجهًا إليها ومهتمًّا بها خلال فواصل الإعلانات التجارية. إن المهم هو الاستحواذ على اهتمام الجمهور عن طريق عرض ما يشد انتباهه، ويكون غير عادي ويمس عواطفه، بل وما يمكن أن يتوحد معه الجمهور. إن أحاديث عن الخطر والطعام والجنس تَلفت أنظار الناس، ولقد كان أسلافنا في المجتمعات البدائية يحرصون أشدَّ الحرص على جمع المعلومات عن أخطار البيئة، ورسخ هذا لدينا غريزةَ الترقب والمراقبة؛ مما يجعلنا عطشى لمعرفة الأنباء عن الأخطار المحتملة (شوميكر Shoemaker، ١٩٩٦م). وتبرُز بوضوحٍ الأنباءُ عن الانحرافات والجريمة والكوارث، ووجد إريكسون ومعاونوه أن قصص الانحراف والتحكم تحتل أكثر من نصف الأنباء. وواجهت الصحافة انتقادات كثيرة بسبب الإغراق في نشر أنباء سيئة، والحقيقة أن الجمهور معنيٌّ بأنباء الجريمة والحوادث أكثر من اهتمامه بالأخبار الجيدة.

وثمة عامل نفسي آخر في تفضيلات الجمهور؛ وهو المطابقة الشخصية. إن قصةً ما تكون أكثر إثارة إذا ما رويت مقترنةً بأسماء الأشخاص عما لو ظلت غُفلًا من الأسماء؛ مثال ذلك أن صراعًا سياسيًّا يحظى بقدر أكثر من الاهتمام إذا ما صيغَ في صورة معركة شخصية بين سياسيين، وليس في صورة صدامِ أيديولوجيات.

## المُلَّاك

قد يكون للمُلَّاك والمساهمين في ميديا الأنباء آراؤهم السياسية التي تشكِّل قراراتهم، ولكن مع زيادة النزعة المهنية أصبحوا يفضلون في الغالب أن تكون وسائل الإعلام المملوكة لهم محايدة سياسيًّا؛ ضمانًا للوفاء باحتياجات أوسع جمهور ممكن (جونت Gaunt، ١٩٩٠م). وإن الاتجاه الراهن نحو تركز ملكية مشروعات الأعمال يعني أن الكثيرين من ملَّاك وسائل الإعلام يملكون أيضًا مشروعاتٍ أخرى غيرَ ذات صلة بإنتاج الأنباء؛ ولهذا ربما يَحولون دون أن تكون وسائل الإعلام المملوكة لهم شديدةً في مواقفها النقدية إزاء المؤسسات الأخرى التي يملكونها، أو إزاء مشروعات الأعمال بعامة (وايس وبيرك Weiss & Burke، ١٩٨٦م).

## المعلنون

تحصل الصحف على أكثر من نصف عائداتها من الإعلانات، كما تحصل أغلب محطات الإذاعة والتليفزيون على كل عائداتها من الإعلانات ومن رعاية البرامج. وواضح أن المعلنين لهم نفوذ كبير على محتوى الأنباء، ويعتبر مثل هذا النفوذ عادةً غير أخلاقي، ولكن من الصعب تجنبه. إن وسائل الإعلام لكي تجذب المعلنين تعمِد في الغالب إلى «توليد مزاج للشراء» عن طريق مناقشة موضوعات وثيقة الصلة بالمنتجات المعلَن عنها، مع تجنُّب أي انتقاد للمنتجات التجارية المخصصة للاستهلاك العام (ماكمانوس McManus وباجديكيان Bagdikian، ١٩٨٣م؛ وسيرينو Cirino، ١٩٧٣م).

وقد يكون نفوذ المعلنين مباشرةً أكثر من ذلك وإن كان سريًّا؛ ذلك أن المعلنين يعمدون — بين الحين والآخر — إلى فرض جزاءات وعقوبات ضد الصحف التي انتقدت منتجاتهم؛ مثال ذلك أن المناقشات الخاصة بأخطار التدخين على الصحة تكاد تكون غائبة من المجلات التي تعلن عن التبغ، ويمكن لأصحاب شركات التبغ أن يمارسوا نفوذهم

حتى وإن لم تسمح المجلات بإعلانات عن التبغ؛ لأن المستثمرين أنفسهم يملكون أيضًا شركات أخرى تعلن في تلك المجلات.

### الانتخاب الاقتصادي

يمكن أن يطغى الانتخاب الاقتصادي على عوامل أخرى مثل الأيديولوجيا؛ نظرًا لأن الانتخاب الاقتصادي يمكنه أن يفتك بشركة إنتاج الأنباء. ولنتخيل أن مدينة بها صحيفتان أ، ب، و أ صحيفة جيدة ملتزمة بالمبادئ الأخلاقية والنزاهة، بينما الصحيفة ب صحيفة واسعة الرواج، غارقة في الموضوعات الشهوانية، وتعمد إلى دغدغة الحواس الجنسية بنشر الفضائح. يفضل الصحافيون العمل في أ لأنها تساند المبادئ التي يعتبرونها علامة مميِّزة لمهنتهم، ولكن زبائن كثيرون يشترون الصحيفة ب بسبب صفحاتها الأولى المثيرة والتي تأسر اهتمامهم. ويضع المعلنون بدورهم قدرًا أكبر من أموالهم في ب وليس في أ؛ ذلك لأن ب تروج منتجاتهم وتمتدحها، بينما أ غالبًا ما تنتقد المنتجات الرديئة والطرق التجارية غير النزيهة، وسرعان ما تواجه أ مشكلات اقتصادية تجبرها على خفض عدد العاملين فيها، وعلى تقليل عدد صفحاتها، ورفع أسعار الورق. ويؤدي انخفاض جودة أ إلى أن يتجه القراء إلى ب، وتظل الدائرة الخبيثة تدور، ويتفاقم الوضع الاقتصادي للصحيفة أ حتى الانهيار التام.

هذا المثال ليس محض خيال؛ إذ يمكن أن نشاهده في كل مكان، ويؤكد هذا أن الانتخاب الاقتصادي جملةً يمكن أن يطغى على عمليات الانتخاب التي تحدث عند مستوًى أدنى. ويُرغم منتجو الأنباء على المساومة بشأن مبادئهم الأخلاقية. وثمة دراسة عن انتخاب الأنباء في محطات التليفزيون الأمريكية الكبرى والمجلات الإخبارية من السبعينيات، وخلصت هذه الدراسة إلى أن العوامل الاقتصادية لها تأثير ضعيف على الصحافيين في انتخابهم للقصص. وكان هذا خلال فترة حظيت فيها وسائل الإعلام بميزة النمو الاقتصادي السريع. وواضح أن الاقتصاد الجيد هيَّأ لوسائل الإعلام ترفَ وضْعِ مبادئ مثالية أرفع مكانةً من الاعتبارات الاقتصادية. ويدعم جانز دعواه عن استقلال الصحافيين بمثال يرويه عن صحيفة سترداي إيفننج بوست Saturday Evening Post، ويقول على الرغم من أن هذه المجلة كانت تتهاوى إلا أن المحررين ظلوا أحرارًا من أي تدخل من دائرة مشروعات الأعمال. وعلى غير المألوف بالنسبة لنظرية الانتخاب تغاضى جانز عن إمكانية أن تكون هذه الصحيفة قد تهاوت بسبب إغفالها لاعتبارات اقتصادية.

وأيًّا كان الأمر فإن حجم الموضوعات الشهوانية والفضائح آخِذٌ في الازدياد باطراد في وسائل الإعلام (جانز، ١٩٨٠م؛ سوتيل ووالبي Soothill & Walby، ١٩٩١م).

## نتائج سياسية

يعتمد السياسيون اعتمادًا كبيرًا على ميديا الأنباء؛ لأن الناس يبنون قراراتهم عند الاقتراع على ما يقدمه السياسيون من عروض في الميديا. ولعل الطريقة الجذابة التي تعرض بها الميديا شخصية سياسيةً ما أهم من عرض مهاراته السياسية؛ ولهذا يحرص الكثيرون من رجال الإعلام والممثلين على الانخراط في السياسة. ويعمد السياسيون إلى ملاءمة رسائلهم مع الميديا، ويتحول الحوار السياسي إلى حوار سطحي كليل، ويلجأ المرشحون السياسيون إلى شعارات موجزة وإلى الترفيه، ويتجنبون الموضوعات الخلافية والقضايا المعقدة. وأفضل القضايا هي تلك التي تمس كوامن النفس وتستثير الاهتمام؛ مثل قضايا الجريمة والجنس. ونظرًا للحاجة إلى روايات واضحة ومحددة الأشخاص، فقد أدى هذا إلى أن أصبحت الحياة الشخصية للسياسيين تحتل مركز اهتمام الجمهور أكثر مما يعنيهم الحوار بشأن قضايا اجتماعية معقدة.

وتركز وسائل الإعلام كثيرًا على الانحراف وعلى مناقشات قضايا الانحراف التي هي مجال بحث القواعد والحدود الأخلاقية؛ لذلك فإن قصصًا عن الجريمة والانحراف يكون لها تأثير مهم جدًّا على التغير الاجتماعي والسياسي؛ ومن ثم بات لزامًا بحث آليات الانتخاب الحاكمة لقصص الانحراف؛ حتى نفهم طبيعة أثرها على التغير الاجتماعي.

وتحرص ميديا الأنباء — كما أوضحنا سابقًا — على التركيز بشدة على ما هو غير مألوف وغريب، وعلى القَصص الذي يستثير اهتماماتنا الكامنة. إن جرائم تافهةً مثل سرقة محل تجاري أو قيادة للسيارة بسرعة جنونية؛ تمثل أنباءً غير ذات قيمة؛ ولذلك نادرًا ما تذكرها وسائل الإعلام؛ بما في ذلك وسائل الإعلام المحلية. ولكن الجرائم النادرة والغريبة والمثيرة والفاضحة فإنها تحظى بتغطية إعلامية مكثفة وطويلة وواسعة، وربما عالمية أيضًا. وجدير بالذكر أن كمَّ الجرائم التي تعرضها وسائل الإعلام لا علاقة لها بالمعدلات الحقيقية للجريمة؛ إذ تتجه وسائل الإعلام في المجالات التي يكون فيها معدل الجريمة منخفضًا إلى تسجيل الجرائم الأقل خطورة، أو الجرائم التي وقعت في أماكن نائية. علاوة على هذا، فإن وسائل الإعلام قد تكتب عن جرائم ملغِزة وقعت منذ زمن طويل، أو عن مخاوف من جرائم يمكن أن تقع مستقبلًا.

مثال ذلك الجرائم البشعة التي ارتكبها جاك ذي رايبر في لندن عام ١٨٨٨م، لا يزال يتذكرها ويتحدث عنها الناس بعد مُضي أكثر من مائة عام؛ بينما جرائم بسيطة لا حصر لعددها ارتكبها مجرمون على مدى هذه الفترة طواها النسيان. وواقع الحال أن قصة جاك ذي رايبر لها تأثير مهم في تشكيل الفهم العام للجرائم الجنسية (والكوفيتز Walkowitz، ١٩٨٢م؛ سوثيل ووالبي، ١٩٩٨م). ونتيجة هذا الانتخاب القوي بين الخطابات أن الناس يولد لديهم تصور مشوَّهٌ عن الجريمة والأخطار. إن نساءً كثيراتٍ يخشَون وحوش الجنس من أمثال جاك ذي رايبر الذي يكمن في الظلام. هذا على الرغم من أنهن عُرضة على الأرجح أن يكنَّ ضحيةَ شخصيةٍ ما يعيش بين دائرة معارفهن.

وفي بلدان مثل الولايات المتحدة الأمريكية؛ حيث المنافسة بين ميديا الأنباء شرسة، مع محدودية التنظيم الحكومي، راج التركيز على موضوعات الإثارة وخاصةً الجريمة في ميديا الأنباء، وخلق هذا شعورًا بأن معلقين كثيرين يسيطر عليهم وسواس الجريمة (ساسون Sasson، ١٩٩٥م، وآدلر Adler، ١٩٨٣م). وغالبًا ما يأخذ التركيز على أنماط بذاتها من الجرائم شكلَ الذعر المعنوي. ويضطر السياسيون في هذه الحالة إلى بيان التزامهم بالقضية و«عمل شيء ما». ويتأثر بعض السياسيين انفعاليًّا بالذعر المعنوي ويطالبون صادقين بالتصدي لهذا الشر. وقد يدرك آخرون أن الوضع مجرد ذعر معنوي، ولكنهم مضطرون إلى اتخاذ إجراء أيًّا كان كرد فعل. وإذا حدث وسأل صحافي متحمس رجل السياسة عما يعتزم اتخاذه من إجراء إزاء هذا الخطر الواضح، لا يجد السياسي من رد غير الوقوف ثم القول: «هذه ليست مشكلة خطيرة، لا حاجة لأي إجراء أكثر مما نعمل الآن.» إنه لا يملك خيارًا أكثر من أن بعض القوانين يلزم التشدد في تطبيقها، وأن من الخطر التسرع في سن التشريعات وسط مناخ انفعال ساخن. وهنا تكون الصحافة أقوى تأثيرًا من السياسيين.

وتعادل أهمية صياغة قصص الجريمة في وسائل الإعلام أهمية عملية الانتخاب. والملاحظ أن القصص الشخصية أكثر إثارة من المبادئ المجردة؛ لذلك تجري صياغة قصص الجريمة باعتبارها قصصًا شخصية فردية، وليست قصصَ موضوعات فكرية؛ شأن المشكلات الاجتماعية العامة. وتؤثر طريقة الصياغة هذه على أسلوب تفكير الناس في الجرائم وأسبابها. ويسود تصور بأن السبب الرئيسي في الجريمة هو عيوب ونواقص أخلاقية لدى الفرد أو إلى نظام عقوبات غير كفؤ؛ وذلك في حالة العودة إلى الجريمة. ونادرًا ما تناقش وسائل الإعلام الأسباب الاجتماعية والهيكلية للجريمة؛ لأنها لا تتواءم مع هذه الصياغة، ولأن مثل هذه المناقشات أقل قيمةً وأقل إثارةً وإغراءً. وهذه النتيجة

المترتبة على الصياغة الشخصية مهمة جدًّا؛ لأنها تتحكم في كيفية توجيه حصص موارد مكافحة الجريمة (ساسون، ١٩٩٥م؛ وبراونشتين Brownstein، ١٩٩١م؛ وليينجر Lyengar، ١٩٩١م). وأصبحت مواقف الناس تجاه الجريمة في الولايات المتحدة أكثر ميلًا إلى العقاب، على الرغم من الالتزام بالمزيد من الليبرالية إزاء أمور أخرى، وليس بالإمكان تفسير هذا التحول بازدياد معدلات الجريمة فقط أو زيادة الخوف من الجريمة. والملاحظ أن الميزانيات المخصصة لغرض القانون وللسجون زادت زيادة أُسِّية منذ الحرب العالمية الثانية، كما زادت معدلات الإيداع في السجون والاحتجاز إلى مستويات مرتفعة إلى أقصى حد، ويكاد معدل الجريمة لم يتأثر بهذه الزيادة الدرامية في جهود مكافحة الجريمة؛ وسبب ذلك إغفال الأسباب الهيكلية الاجتماعية للجريمة. وجدير بالذكر هنا أن الأموال المنفقة على إنفاذ القانون وعلى السجون إنما استقطعت في أغلب الحالات من برامج اجتماعية موجهة إلى الأسباب الاجتماعية للجريمة (هيرمان، ١٩٩١م؛ براونشتين، ١٩٩١م). والخلاصة أن انتخاب وصياغة أخبار الجريمة أدَّيا إلى زيادة مطردة في تخصيص الموارد من أجل الإنفاق على إجراءات غير فعالة، وربما ضارة وبعيدة كلَّ البعد عن الإجراءات التي تهدف إلى معالجة البيئة المولدة للجريمة. وكثيرًا ما انتقد علماء مبحث الجريمة تغيير الأولويات على هذا النحو، غير أن رسالتهم لا تتلاءم مع آليات الانتخاب ذات النفوذ القوي، والتي تتحكم في وسائل الإعلام الجماهيرية.

### التشخيص Personalization

إن تحول الحوار السياسي إلى استضافة كلام مرسل أفضى إلى نتيجة مؤدَّاها أن الانتباه بات يتركز على شخصية السياسي أكثر من رسالته. وهذه الميول هي الخصائص المميزة لنوع المجتمع الذي يسميه عالم الاجتماع «ريتشارد سينيت Richard Sennett» المجتمع الحميم the intimate society (سينيت، ١٩٧٤م). لقد أصبح البشر معزولين عن بعضهم البعض نتيجةَ عملية التحضر وتقسيم العمل في المجتمع الحديث. وترتب على هذا أن اصطنعوا وهْم الزمالة بأن عزَوا إلى آخرين المشاعرَ ذاتها الموجودة لديهم؛ رغبةً في إشباع حاجتهم المحبطة إلى الحميمية. ولا يتحدث الناس إلى بعضهم في الطرقات، ولكنهم مع هذا يشعرون أن ثمة شيئًا مشتركًا فيما بينهم، وأن هذا الشعور بهوية جمعية أو بشخصية جمعية إنما خلقته تخييلات أو فانتازيا مشتركة، ولم تخلقه أفعال مشتركة.

وهكذا أصبح المجتمع لا شخصانيًّا إلى حد كبير ومعقدًا ويتعذر الإمساك به، حتى إنه يبدو بلا معنًى ما لم تصفه وتؤوله كشيء شخصي. وبات الناس بسبب ذلك أكثر

اهتمامًا بشخصية السياسي من اهتمامهم بسياسته. ويفيد السياسي من هذا الوضع، ويحول الانتباه بعيدًا عن القضايا الخلافية بأن يكشف خبايا حياته الخاصة، ويجعل الناس مهتمين بزوجته أو كلبه. وأصبح فضح الحياة الخاصة للسياسيين خطةً خفية في الحياة السياسية، وبدأ السياسيون يقارنون أداءهم العام بأداء الممثلين منذ منتصف القرن التاسع عشر، وغدا السياسي قائدًا موثوقًا به بقدر ما يبدو عليه من تلقائية ومحاكاة للمشاعر البشرية، وكذا قدرة على ضبط النفس. ويتأثر الناس بالقائد الكاريزمي أكثر من اتخاذ موقف مع أو ضد سياسته، تمامًا وكأنهم بصدد الذهاب إلى مسرح ولا يحركهم ويؤثر فيهم إلا نوع الممثلين (واي وماسترز Way & Masters، ١٩٩٦م؛ سينيت، ١٩٧٤م).

ولا يذهب سينيت إلى أن هذا الوضع من خلْق وسائل الإعلام (الميديا) الإلكترونية؛ ذلك لأن الميل إلى جعْل الحياة العامة حياة شخصية بدأ قبل ابتكار هذه الأدوات. إنها مجرد أدوات تم اكتشافها للوفاء بحاجة نفسية للتراجع مع الحياة العامة، وتحقيق مزيد من شعور الشخص بذاته. بيد أنني، مع هذا، أعتقد أن المنافسة الحادة بين وسائل الإعلام الجماهيرية أسهمت بدور مهم في تحول الحوار السياسي إلى تمثيل سطحي. ومن أهم الأعراض الدالة على هذا الوضع أن السياسيين في حملاتهم الانتخابية يركزون أحيانًا على كشف تفاصيلَ فاضحة عن الحياة الشخصية لخصومهم، بينما يتدنى دور الرسائل الأيديولوجية إلى مجرد عبارات وشعارات شديدة العمومية حتى يتعذر على المرء أن يختلف معها. وهكذا تحولت الانتخابات الديمقراطية إلى مناقشة حول مَن أقدرُ على عرض النموذج الأعلى للحياة الشخصية، ويضطر السياسيون إلى تضمين برنامجهم سياسةً محافظة للأسرة.

وأوضح مثال هو الولايات المتحدة؛ إذ خلال الكساد الاقتصادي حوالي عام ١٩٨٠م، شعر الناس بالحاجة إلى زعيم يوحي بالثقة والقدرة على حل المشكلات الاجتماعية المعقدة التي استعصى فَهمُها على الناس أنفسهم. ولم يكن مصادفةً أن يكون الرئيس المنتخب آنذاك للولايات المتحدة ممثلًا سابقًا وبطلًا من أبطال السينما (ماكان، ١٩٩١م). وهكذا فإن موهبة التمثيل، وليست الموهبة السياسية، هي التي حددت نتيجة الانتخاب في هذا الوضع.

### الطابع الريجالي Regalization

واقع أن الجريمة والكوارث موضوعات أثيرة لدى وسائل الإعلام (الميديا) ترتب عليها أن الناس يبالغون في تقدير الأخطار في بيئتهم، وبدءوا يرون العالم أكثر خطرًا وشرًّا مما

هو في الواقع، ويطالبون بإجراءات أكثر حزمًا لمكافحة الانحراف (براونشتين، ١٩٩١م؛ وجيربنر Gerbner، ١٩٨٠م). ويفضي هذا بوضوح إلى غلبة سياسة الحزم والهيمنة (الملكية). قد يكون العدو من داخل المجتمع، ولكن الخطر موضوع الكلام هو خطر يتهدد المجتمع ككل وليس فردًا؛ ومن ثم فإن له هذه النتيجة، وهي إضفاء الطابع الريجالي.

وإن تطبيق الطابع الريجالي بسبب «وسواس الجريمة» عند الميديا ليس موزعًا بالتساوي في جميع مؤشرات R/K، وإنه في الفترة التي بلغت فيها المنافسة بين ميديا الأنباء في الولايات المتحدة أشد درجات الشراسة، أي بعد الحرب العالمية الثانية، انخفض التسامح إزاء الجريمة؛ بينما زاد التسامح إزاء أمور أخرى، وأصبح للسلم والاقتصاد المتقدم تأثير كاليبتيٌّ يوازن ويوازي التأثير الريجالي للميديا الجماهيرية؛ بحيث صافي النتيجة بات صفرًا تقريبًا. واختفت كباش الفداء القديمة واختُلقت كباشُ فداءٍ جديدة.

وطبيعي أن المنافسة بين ميديا الأنباء لها أثر مهم كجزء من عملية الانتخاب الثقافي، بيد أننا نبالغ إذا ما اعتبرنا هذا عمليةً قادرة باستقلال ذاتي على دفع التطور الاجتماعي في أي اتجاه تحكُّمي. إن المنتجين، وكذا الجمهور، لهم تفضيلاتهم الشخصية التي يؤثر فيها بقوةٍ الوضعُ الاجتماعي العام، وتجد هذه التفضيلات الشخصية تعبيرًا عن نفسها في انتخاب الأنباء. وأوضح جورنجنسون (١٩٧٥م) أن برامج التليفزيون أصبحت أكثر تسلطيةً في محتواها في أوقات الأزمات الاقتصادية، وهو ما يتفق مع النظريات السيكولوجية التي سبق ذكرها.

## (١) الإعلان ورعاية البرامج

المشروبات الخفيفة التي يجري الإعلان عنها بكثافة في المنطقة التي أعيش فيها تتكلف ثلاثة أمثال المشروبات المماثلة لها التي لا يُعلن عنها، ومع هذا فإن غالبية الزبائن يشربون الأنواع والماركات المعلن عنها ذات الأسعار الباهظة. وطبيعي أن فارق التكلفة من الأموال يذهب إلى عمليات الإعلان، وواضح أن الإعلان له أثره القوي؛ إذ يجعل المستهلكين يفضلون المنتج الأكثر تكلفة.

ويعتمد الإعلان الحديث اعتمادًا كبيرًا على علم النفس وعلى استثارة الرغبات الكامنة في النفس أكثر مما يعتمد على توفير معلومات واقعية عن السعر والجودة. وثمة إعلانات كثيرة لا تقدم أي معلومات سوى مجرد تكرار اسم المنتج وربطه بصور لافتة للنظر

والاهتمام، وصورة عن أسلوب حياة يستهوي النفوس. وتحاول الإعلانات بذلك التأثيرَ على الجمهور لجعل اختيارات المستهلكين أقل عقلانيةً مما ينبغي.

وجدير بالذكر أن الإعلان لا يؤثر على المستهلكين فقط، بل وعلى وسائل الإعلام أيضًا. إن الميديا ليست مستقلة ذاتيًّا كما تزعم ذلك؛ لأن القسط الأكبر من عوائدها يأتي من المعلنين، وأكثر من هذا أن وسائل الإعلام العامة الإخبارية المعتمدة على معونات الدولة وترخيصِ الدولة لها بدأ يتزايد اعتمادها على الإعلانات وعلى رعاية البرامج ماديًّا من جانب مؤسسات تجارية، مقابل الإعلان عن منتجاتها. وإن محطات التليفزيون المدعومة ماليًّا من الدولة ولا تعتمد على الإعلانات بدأت، وعلى نحو غير مباشر، تخضع لنفوذ رعاية البرامج؛ نظرًا لأن الأحداث التي تعرض تقارير عنها إنما تمولها الهيئات الراعية للبرامج. والملاحظ في المجتمع الحديث اليوم أن جُلَّ الأحداث الثقافية الكبرى تعتمد على أموال الرعاية؛ مثال ذلك المباريات الرياضية الكبرى حيث الكلمة الأخيرة والحاسمة دائمًا لراعي البرنامج حتى بالنسبة لأدق التفاصيل، كذلك نجد العديد من الأفلام السينمائية وبرامج الترفيه تتأثر براعي المشروع؛ بحيث توضع منتجاته ضمن سياق الفيلم أو العرض مقابل مساهمة مالية.

لذلك فإن من الأهمية بمكانٍ تحليلَ أي معايير انتخابية هي الفاعلة والمؤثرة من خلال رعاية ميديا الأنباء والأحداث الثقافية. الإجابة في بساطة وصراحة: أقصى درجة من عرض اسم الراعي من خلال الميديا في سياق إيجابي، معنى هذا أيضًا جذب انتباه أكبر عدد من الجمهور. وتشتمل برامج التليفزيون على المزيد والمزيد من أفلام الترفيه والإثارة، وعلى أقل ما يمكن من حوارات بشأن قضايا معقدة أو خلافية، وهكذا طُمست الحدود بين الأنباء والترفيه والإعلان.

وللإعلان نتائج سياسية غير مباشرة، إن المعلنين التجاريين ليست لهم مخططات سياسية، بل إنهم شديدو الحساسية إزاء الاختيارات السياسية للمستهلك؛ لذلك يُحجمون عن اتخاذ موقف سياسي، وهم على أكثر تقدير قد يضعون مخططًا زائفًا؛ أيْ رسالة سياسية غير خلافية، ولا يستطيع أحد أن يختلف بشأنها مثل مسائل حماية البيئة والسلم أو الأعمال الخيرية، وهذا يجعل الناس يعتقدون أنهم فاعلو خير مثاليون.

ويفيد الإعلان، كما أسلفنا، من الشركات الكبرى أكثر مما يستفيد من الشركات الصغرى، معنى هذا أن الشركاتِ الكبرى تكبر باطراد، في الوقت الذي تتركز فيه السلطة في أيدي عدد قليل فقط. ومع تركز السلطة الاقتصادية يجري تركُّز السلطة السياسية من خلال رعاية الحملات الانتخابية والجماعات التي اتخذت من مراكز التأثير مهنةً لها.

## (٢) التنافس على جذب الانتباه

التنظيمات والمؤسسات والسياسيون وجماعات الدفاع على اختلاف أشكالها منخرطون دائمًا وأبدًا في معركة شرسة لجذب انتباه الناس. وتعمِد الميديا الجماهيرية إلى الغواية بالإثارة والفضائح؛ لكي يشتري الناس قصصهم. ويكشف السياسيون حياتهم الخاصة ويشاركون في أعمال هزلية للميديا؛ بهدف الفوز باهتمام وثقة الجمهور. ويستخدم المعلنون صورًا تثير الانفعالات والانتباه والحواس للاستئثار باهتمام المستهلك وجعْله يتذكر دائمًا اسمَ المنتج. وتلجأ جماعات الدفاع إلى المظاهرات وإلى أعمال درامية لجعل قضيتهم موضوعًا يُهِمُّ أن تكتب عنه وتعرِضه وسائل الإعلام؛ ومن ثم تتمكن من توصيل رسالتها إلى الجمهور. وتستخدم المنظمات الخيرية صورًا تهز المشاعر عن أطفال يتضورون جوعًا؛ وذلك للحصول على معونات وتبرعات. وتخوض الجماعات الدينية حملاتٍ لكسب مؤيدين جُدد. وتخوض المنظمات الحكومية والرسمية حملاتٍ لإعلام الجمهور عن موضوعات مهمة، وأكثر من هذا أن الإرهابيين يصل بهم الأمر إلى حد ارتكاب جرائم تثير أقسى الصدمات في النفوس؛ بهدف إرغام وسائل الإعلام على الكتابة والحديث عنهم وعن قضيتهم، ويخضع لمحاولاتهم الصحافيون.

ودرس عديد من علماء الاجتماع كيف تتنافس موضوعات مختلفة على جذب انتباه وسائل الإعلام العامة؛ وذلك فيما يسمى «سوق المشكلات الاجتماعية» (بست Best، ١٩٩٠م)، أو سوق اهتمام الجمهور العام. ولا ريب في أن قدرات الحملات المختلفة على إبراز القضية أمر له أهمية حاسمة للنجاح في الوصول إلى وسائل الإعلام العامة وكسب الاهتمام العام. ولكن من صاحب القيادة والريادة في هذه المنافسة؟ واضح أن القيادة للقادرين على إبراز قضيتهم وإثارتها على نحو يستثير الاهتمام ويهزُّ المشاعر، وليس لمن يملكون أهم الرسائل ويريدون إبلاغها إلى الجماهير. مثال ذلك أن الجمعيات الخيرية قد يُعوِزها المالُ لخوض حملة أكثر مما تكون بحاجة إلى المال لأعمال خيرية؛ وذلك حتى يتسنى لها البقاء في سياق المنافسة الداروينية (برودي Brodie، ١٩٩٦م).

صفوة القول أن أهم الموضوعات وأجداها ليست دائمًا هي الفائزة في المنافسة من أجل كسب اهتمام وسائل الإعلام والجمهور.

الفصل العاشر

# السلوك الجنسي

جميع المجتمعات لديها قواعد أخلاقية تنظم السلوك الجنسي، وتختلف هذه القواعد اختلافًا بيِّنًا من مجتمع إلى آخر. وعلى الرغم من أن القواعد المفروضة بحكم الأمر الواقع ليست دائمًا متفقةً مع القواعد المكتوبة، إلا أنها عادةً لها خصائصها النوعية بدرجة كافية تسمح بدراستها ومقارنتها بدقة معقولة. وتكشف المقارنة بين الأخلاقيات الجنسية للمجتمعات المختلفة عن رابطة مميزة بين الأخلاق والهيكل الاجتماعي. ووجد جويثالز Goethals (١٩٧٨م) أن أقوى الجزاءات ضد الجنس في مرحلة ما قبل الزواج موجودة في المجتمعات الأبوية المعقدة. ويمكن القول بشكل عام جدًّا إن المجتمعات ذات الثقافة الريجالية تسودها أخلاقيات جنسية صارمة؛ بينما المجتمعات الكاليبتية أكثر تحررًا. وتناظر هذه الرابطة ما ينطبق على مجالات أخرى من الأخلاق، بيد أنها لا تزال تثير الحيرة؛ نظرًا لافتقارنا إلى تفسير عقلاني أو وظيفي واضح يفسر الأخلاق الجنسية.

## تفسيرات تقليدية

السبب الأكثر تقليدية لتفسير القواعد الأخلاقية للسلوك الجنسي هو أنها تحول دون إنجاب أطفال على غير الإرادة. ويتعارض هذا التفسير مع عاملين؛ أولهما: أن الأخلاقيات الجنسية الصارمة تتضمن دائمًا حظرًا ضد موانع الحمل أو الإجهاض، وهذان هما أكثر وسيلتين فعالتين ضد إنجاب أطفال غير مرغوب في ولادتهم. ثانيهما أن الأخلاق الجنسية الصارمة نجدها في المجتمعات ذاتها التي تشجع وتطلب الإكثار من التناسل؛ لذلك لا يسعنا إلا أن نستنتج أن الأخلاقيات الجنسية الصارمة تُفضي إلى معدلات إنجاب عالية في المجتمع بوجه عام، وليس إلى معدلات منخفضة.

وثمة تفسير تقليدي آخر للتعاليم الأخلاقية الجنسية يفيد بأنها تمنع انتشار الأمراض التناسلية، بيد أن هذه الحجة بدورها تتناقض مع حظر استخدام وسائل منع الحمل الذكرية (الرفال) وغيرها، والتي يمكن أن تحول دون انتشار الأمراض التناسلية. حقًّا إن التشدد في تطبيق الأخلاقيات الجنسية في العصر الحديث له ما يبرره من أسباب تتمثل في أمراض الزهري المعدية، ولكن لا ننسى أن الحرب ضد الزهري من الأسباب التي دعت إلى تربية جنسية أفضل؛ ومن ثم إلى تحرير التعاليم الأخلاقية في مطلع القرن العشرين.

وإن الزعم بأن أوبئة الأمراض المنقولة جنسيًّا سبب رئيسي لفرض أخلاقيات جنسية صارمة، يمكن تفنيده بالنظر إلى وباء مرض نقص المناعة (الإيدز). إذ عند التعرف على هذا المرض لأول مرة ظن الباحثون أنه وثيق الصلة بالمثلية الجنسية بين الذكور، ولا غرابة في أن هناك من استغل مرض الإيدز حجةً لقمع الممارسات الجنسية المثلية، ولكن الملاحظ أن من دعوا إلى ذلك هم أنفسهم يؤمنون مسبَّقًا بهذا الرأي. ولكن من يتخذون مسبقًا موقفًا ليبراليًّا من الجنسية المثلية استخدموا الحجة المقابلة: تلزم موافقة واسعة النطاق لمكافحة الوباء. وبدأت حملة واسعة نظمها هؤلاء للدعوة إلى التوسع في استخدام موانع الحمل الذكورية. وانتهت الحملات بشأن وباء الإيدز إلى قَبول الجنسية المثلية في بلدان مثل الدنمارك وألمانيا، وهي بلدان تؤمن مسبقًا بمواقف ليبرالية إزاء أساليب الحياة تلك (شميدت Schmidt، ١٩٨٩م).

ولا ريب في أن حظر الزواج المختلط يمكن أن يفيد في تأكيد مشاعر اليقين بشأن نسب الأبوة؛ مما يفيد في مسألة الميراث الاقتصادي. ولكن الكثير من مظاهر التحريم والحظر في مجال الأخلاقيات الجنسية لا يمكن تفسيره بالإشارة إلى تنظيم الأسرة أو الأمراض المعدية، أو غير ذلك من اعتبارات رشيدة. والأهم من ذلك أن مثل هذه الأشكال من الممارسات الجنسية الشاذة لا تفضي إلى تناسل، وجميعها من بين المحظورات.

ودرس مؤرخون كثيرون الحظر على الجنسية المثلية، والملاحظ أن دراسة من أهم الدراسات وأكثرها شمولًا (بوسويل Boswell، ١٩٨٠م) تفنِّد الاعتقاد الشائع بأن هذا التحريم مصدره الكتاب المقدس. إذ على النقيض من ذلك كانت الكنيسة متسامحة تمامًا مع هذا الوضع في مطلع العصور الوسطى، وكانت الجنسية المثلية منتشرة بين الكهنة، وكشفت الفلسفة العلمانية عن الحجج المناهضة لذلك أولَ الأمر. ومضى وقت طويل حتى وافقت الكنيسة على الحظر لأسباب دينية، وأكثر من هذا أنه في أواخر العصر الوسيط ومع احتدام الحرب ضد الهراطقة، لوحظ أن الحظر دعمته أسباب وثنية، وبدت الحجج غير منطقية ومتناقضة.

وكان بوسويل ذكيًّا بما فيه الكفاية ليكشف حدود نظريته، فعرف أن من اليسير على أي مؤرخ أن يفسر التحريم بالقول إن هذا أو ذاك من رجال الدين من أصحاب النفوذ رأوا أن الجنسية المثلية ضد الطبيعة. ولكن بوسويل أثبت أنه كان هناك الكثيرون من الأشخاص المتميزين الذين أعربوا عن موقف مضاد (١٩٨٠م). ولا يستطيع بوسويل بما تيسر له من مناهج نظرية أن يفسر لنا لماذا تقدم هذا الرأي دون سواه، ولم يكن باستطاعته أن يفسر لماذا كان المجتمع يعاقب المثليين عقابًا أشد قسوة من مرتكبي الزنا؛ بينما العهد الجديد (الإنجيل) يُدين الزنا بأشد كثيرًا من إدانته للجنسية المثلية. كل ما يمكن قوله هو أن تعاليم الكتاب المقدس جرى تطبيقها على نحو انتقائي.

وحدث تشدد تدريجي فيما يتعلق بالأخلاقيات الجنسية منذ بداية الحقبة الوسيطة، واستمرت مع انقطاعات محدودة حتى العصر الفيكتوري. وتلازم اضطهاد المنحرفين جنسيًّا مع اضطهاد اليهود والهراطقة والسحرة وغيرهم من المنحرفين، ولم يكن بوسع المرء دائمًا أن يمايز بين أنواع الانحراف المختلفة، حتى إنه كان يستحيل أحيانًا بيانُ ما إذا كان المنحرف متهمًا بالهرطقة أم بممارسة السحر أم بهما معًا.

وثمة فكرة تقر بوجود رابطة وثيقة بين القهر السياسي والقهر الجنسي، وأول من قال ذلك هو ويلهلم رايخ Wilhelm Reich الذي اخترع مصطلح السياسات الجنسية sexual politics. وفريضته الرئيسية هي أن القمع الجنسي، وبخاصة التربية الجنسية السلبية للأطفال، تفضي إلى نزعة تسلطية، وإلى نزعة محافظة، وإلى الخوف من الحرية (رايخ، ١٩٣٣م). وكانت نظريات رايخ أحيانًا منحازة سياسيًّا ومتكلفة، ولكن ملاحظاته عن العلاقة بين الكبت الجنسي وهياكل السلطة السياسية والدينية لا تزال لها أهميتها.

## تاريخ الجنسانية

أسس عصر التنوير المُثل العليا للحرية الدينية وحرية التعبير والديمقراطية، والتي كانت عوامل مهمة من عوامل الثورة الفرنسية. لم يعد الناس يرتضون الهيمنة السافرة من جانب الكنيسة والملوك، وأضحت هذه المثل العليا عن الحرية منذ ذلك التاريخ سلاحًا قويًّا ضد أهم الوسائل الريجالية. وحظيت هذه المُثل بقَبول واسع النطاق تزايد أكثر فأكثر، ومع اتساع نطاقها تضاءلت القوى الريجالية وتقصقصت أجنحتها؛ ولهذا باتت بحاجة إلى صيغ ريجالية جديدة أقلَّ شفافيةً؛ ومن ثم أكثر مناعةً إزاء الحرب الأيديولوجية.

ولا تزال الحرية الجنسية خارج نطاق أيديولوجيات حقوق الإنسان وحرية التعبير؛ لذلك فإن القهر الجنسي يستعصي على النقد الأيديولوجي أكثر من أية وسائلِ قهرٍ أخرى. ومن هنا آثَرَت قوى الانتخاب التعاليم الأخلاقية الجنسية الصارمة، وكم هو عسير اختراق التجليات الاجتماعية للتعاليم الأخلاقية الجنسية! ومن ثم عسير انتقادها أيضًا. وربما حدثت هذه العملية الانتخابية دون توفر فهم بشري كامل معاصر للأسباب.

يعود تاريخ بناء الأسرة النواة والحياة الخاصة إلى القرن الثامن عشر، وشكلت الأساس لتمجيد السعادة الزوجية والحب الصادق في إطار الرومانسية والنزعة الفيكتورية (أرييس Ariès، ١٩٦٠م). وربط المجتمع التناسل بالزواج، والحياة الأسرية بعملية التحكم البدني والروحي. وأبقى المجتمع على المرأة بوجه عام جاهلةً بكل ما يتعلق بالتناسل، وساد تصور بأن الدافع الجنسي لدى المرأة أمر مَرَضي وخطر. وساد كذلك الاعتقاد بأن الطبيعة الحقة للمرأة تقضي بأن تحب أطفالها والولاء والإخلاص لزوجها، ولكن الجنس والتناسل ليس حقًّا بل واجبٌ على الزوج والدولة، وهو تنفيذ لإرادة الرب. وعمد الآباء إلى دفع الأبناء إلى سوق العمل في فترة باكرة جدًّا. وشكل هذا حافزًا اقتصاديًّا لإنجاب أبناء كثيرين، وكانت الزيادة الكبيرة في إنجاب الأبناء شرطًا مسبقًا لكي يستطيع الأوروبيون استعمار نصف المعمورة (هاينسون وآخرون Heinson، ١٩٧٩م).

## مفهوم الجنسانية

صِيغَ مفهوم الجنسانية sexuality بمعناه الحديث خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وسادت قبل ذلك التاريخ كلماتٌ دالة على الاتصال الجنسي وعن الحب، ولا تدل على ما نسميه نحن الآن بالجنسانية (أوسيل Ussel، ١٩٧٥م). وجرت مناقشة الجنسانية وصياغتها صياغةً نسقية منهجية وضبطها وجعْلُها موضوعًا لدراسة علمية وخطاب علمي. واكتسبت الجنسانية خطابًا علميًّا عن الطبيعة البشرية، وأخذت ثوب علم موضوعي؛ مما جعل من الصعوبة انتقادَ معايير القمع الجنسي (فوكو، ١٩٧٦م).

وهناك من دفع بأن مفهوم الجنسانية الحديث تحدَّد بطريقة تعسفية يصعب بيان سبب نظري لذلك. نعرف أن البشر لديهم الكثير من المشاعر المرتبطة باللذة ودوافع وثيقة الصلة بأنشطة الحياة اليومية، وكذا صداقات بين بعضهم البعض. وتحدَّد تقليديًّا أن هذه مشاعرُ لا جنسية، على الرغم من الصفات المشتركة الكثيرة جدًّا بينها وبين الجنسانية. وطبعي أن بيان حدود ومعالم الجنسانية ضروري للحفاظ على قصور الجنسانية كشيء

متعالٍ — أي كنطاق خاص يعلو على الحياة اليومية — والذي يتعين تنظيمه وَفقًا لقواعد وطقوس خاصة. وحتى ندعم هذا التحديد المصطنع يغدو ضروريًّا فرضُ قيود على الخبرات اليومية اللاذة؛ حتى لا تكون مماثلة كثيرًا للأفعال الجنسية أو للمشاعر الجنسية. مثال ذلك الأصدقاء الرياضيون يمكن أن يعانق أحدهما الآخر دون أن يقبِّله.

وتحولت معالم وحدود الجنسانية في نهاية المطاف إلى لغز على أيدي فروع مختلفة للعلم؛ مثال ذلك أنْ أثبت علماء النفس أن الغرائز الجنسية تلازم المرء في مواقف كثيرة لا علاقة لها بالتناسل (فرويد، ١٩٠٥م). ويؤكد علماء الاجتماع أن مفهوم الجنسانية مفترَض ذهني تعسفي (فوكو، ١٩٧٦م). وأوضح علماء السلوك المقارن أن الحب الرومانسي ترجع أصول نشأته التطورية إلى الحب الأبوي، وأن السلوك الجنسي له وظائفُ أخرى علاوةً على التناسل، ونتيجة لذلك استخدمت كلمة الجنسانية في هذا الكتاب بأوسع معنًى ممكن لها. وإنها لمشكلة أننا لا نستطيع أن نرسم حدًّا فاصلًا بين الدوافع الجنسية وغيرها من الدوافع اللاذة، إذا ما كان لمثل هذا التحديد أيُّ معنًى أصلًا. وربما يكون عسيرًا تعريف الجنسانية، بيد أننا لا نستطيع أن نمضي دون صوغ كلمة دالة عليها طالما وأنها خضعت لتنظيم اجتماعي واسع النطاق، وهو ما نريد دراسته.

## الأخلاقيات الجنسية وسائل ضبط وتحكُّم

حيث إن الكثير من المحارم الأخلاقية تبدو أمورًا غير واضحة الهدف وغير عقلانية، فإنها تهيئ لنا مثالًا ملائمًا جدًّا لدراسة كيف تتطور المعايير الاجتماعية من خلال الانتخاب الثقافي وبشكل مستقل في الغالب الأعم عن التخطيط العقلاني.

إذا كان لقواعد الأخلاق الجنسية غرض مفهوم؛ مثل خفض عدد المواليد، فإن أي نوع من أنواع النشاط الجنسي لا يفضي إلى الحمل سيكون بديلًا مقبولًا كمتنفَّس للدوافع الجنسية الضاغطة، ولكن نظرًا لأن القيود الأخلاقية تكون في الغالب موجهة تمامًا ضد هذه الأشكال من الجنسانية، يصبح واضحًا أن وظيفة هذه الأخلاقيات الجنسية هي إرغام الناس على الإكثار من النسل وليس الإقلال. وتدفع تعاليم الحظر إلى الزواج المبكر وإلى إنجاب الكثير من الأبناء نتيجة إشباع الدوافع الجنسية. وأجد من الضروري أن أفسر الوظائف الاجتماعية للجنسانية بتفصيلٍ أكبرَ لبيان أثر الجنسانية على الهيكل الاجتماعي.

## (١) الآليات النفسية

تحدثت في الباب السابع عن آلية لدى قردة البابون تجعلها تغير سلوكها الجنسي والاجتماعي إذا ما تغيرت الظروف الإيكولوجية الخارجية. وتختفي ظاهرة الجماع المختلط promiscuity في ظروف هيمنة المنافسة الخارجية للجماعة على المنافسة داخل الجماعة، ويصبح السلوك الجنسي خاضعًا لسيطرة هيكل ثابت لنظام الحريم harem structure، ويصبح للذكور وضْعُ الهيمنة الواضحة على الإناث. وأشرت إلى أن رد الفعل هذا يمكن تفسيره على أنه آلية انتخاب بديلة، وإذا كانت مثل هذه الآلية ممكنة الحدوث بالنسبة لقردة البابون، إذن فإنها ممكنة أيضًا بالنسبة للبشر. وسبق أن رأينا أن النزاعات خارج الجماعة وكذا عوامل أخرى تهدد أمن المجتمع كجماعة واحدة من شأنها أن تفضي إلى نزعة هيمنة شمولية. ومن الممكن أيضًا أن هذه الآلية نفسها، أو آلية مماثلة، أن تجعل البشر ينظمون حياتهم الجنسية وَفق أنماط ثابتة عندما تتعرض الجماعة البشرية للخطر، وأن يأتي التنظيم بالطريقة نفسها التي حدثت بين قردة البابون. معنى هذا أن الناس في ظل ظروف الهيمنة الريجالية سوف يجعلون الهيكل الاجتماعي أكثر إمعانًا في الوضع التراتُبي الهرمي والأبوي، ويجعلون المعايير الأخلاقية الجنسية وغيرها أكثر صرامة، ويَزيدون من إنجاب الأطفال. وهذه هي الاستراتيجيات التي تجعل الجماعة أكثر صلاحيةً للانتخاب الريجالي. وتصبح نظرية آليات الانتخاب النفسي البديل تفسيرًا محتملًا يفسر لماذا تفضي الهيمنة الريجالية إلى مزيد من المعايير الأخلاقية الجنسية الصارمة.

وتؤدي آليات الانتخاب البديل إلى حدوث رد فعل أسرع كثيرًا إزاء الظروف الخارجية المتغيرة من أي انتخاب طبيعي أو ثقافي قائم على المحاولة والخطأ. ونذكر كمثال عن التغير السريع في المعايير الأخلاقية الجنسية إصدار تشريع يقنِّن الإباحية الجنسية في الدنمارك عام ١٩٦٩م، وحدث التحول في الموقف السياسي الداعم لهذا التحرر خلال عشر سنوات تقريبًا، وتبين أن هذا التغير لم يكن مبنيًّا على معارف علمية جديدة بشأن الآثار الناجمة عن الإباحية الجنسية، ولا على تقييم جديد لحق الدولة في التدخل في الحياة الشخصية والخاصة للناس (كوتشنسكي Kutchinsky)، وتغير الموقف الرسمي في الولايات المتحدة من الإباحية الجنسية من التسامح إلى الإدانة، وربما بالسرعة نفسها (قارن على سبيل المثال لوكهارت Lockhart، ١٩٧٠م؛ وميز Messe، ١٩٨٦م). وارتبط هذا التشدد الأخلاقي بالخوف المتزايد بحدَّةٍ من الجرائم الجنسية والعنف الجنسي، والذي انعكس في الخطاب السياسي وكذا في الخطاب المهني والعلمي.

## آلية الإدامة الذاتية

والانتخاب البديل ليس التفسير الوحيد الممكن للتغيرات السريعة في المعايير والمواقف؛ ثمة إمكانية أخرى، وهي آليات التغذية المرتدة الإيجابية. وتوجد إمكانيات عديدة لمثل هذه الآليات، والتي سوف أناقش بعضها هنا.

المجتمع الذي تقيِّد الحياة الجنسية فيه محارم كثيرة ينزِع الناس فيه إلى استدخال هذه المحارم كمبادئ ذاتية دينية؛ ومن ثم يدخلون في صراع مع أنفسهم نظرًا لوجود رغبة غير شعورية لديهم لعمل ما هو ممنوع. ويتمثل رد فعل النفس إزاء هذه الصراعات الباطنية intrapsychic في صورة آليات دفاعية من مثل التكوين العكسي[1] والإسقاط projection. ويتجلى التكوين العكسي في صورة مبالغة وَسْواسية obsession في التماثل الاجتماعي، ويتجلى الإسقاط في الظاهرة التي يحاول فيها المرء مكافحة دوافعه المكبوتة عن طريق مهاجمة الآخرين ممن يعزو إليهم الدوافع ذاتها؛ ولهذا فإن الشخص المبتلى بكمٍّ هائل من الرغبات المحظورة سيكون أول من يُدين الآخرين ممن يتهمهم بأن لديهم الرغباتِ نفسَها. والنتيجة المترتبة على هذه الآليات النفسية، وهي نتيجة ظاهرة التناقض، هي أن الشخص الذي يعاني من أكبر قدر من المشكلات نتيجة امتثاله للمحارم سيكون أول من يقر ويساند المحارم ذاتها التي هي علة إحباطاته. ويسود رأي بين علماء النفس مفادُه أن هذه الآلية نشطة لدى من يكشفون عن خوفهم من الجنسية المثلية (آدمز وآخرون، ١٩٩٦م؛ هيريك، ١٩٨٤م؛ شيكرز وهاريمان، ١٩٨٤م). وأجد مبررًا للاعتقاد بأن آلياتٍ مماثلةً مسئولةٌ فيما يتعلق بمحارم جنسية أخرى. إن الصراع الواعي يشي بالتمرد؛ بينما الصراع المكبوت يفضي إلى المبالغة في التماثل.

والملاحظ أنه كلما زادت القيود على الإمكانيات المشروعة للنشاط الجنسي زادت معها الأنشطة غير المشروعة. ولن تقتصر الزيادة على الجرائم «البسيطة» ذات الطبيعة الأخلاقية

[1] تكوين عكسي reaction formation: عملية تكوين سمة شخصية أو ميل أو دافع مضادٍّ لسمة أو ميل أو دافع غير مرغوب يوجد دفينًا في الشخصية. وتتم هذه العملية بشكل لاشعوري بحيث يطرأ تغير جوهري على هذه السمة أو الميل أو الدافع، فينقلب إلى الضد تمامًا في شعور الشخص وإحساسه. وفي هذه الحالة يكون شعور الشخص مضادًّا تمامًا لما هو موجود في لاشعورِه. ويتجلى هذا التكوين بالنسبة للرغبات والميول المرفوضة اجتماعيًّا ويدينها الضمير؛ إذ تضطر الأنا إلى عكسها استجابةً لقواعد وقيم المجتمع. (عن موسوعة علم النفس والتحليل النفسي، تحرير: د. فرج عبد القادر طه [المترجم])

الخالصة، بل وأيضًا جرائم العنف الجنسي التي يرتكبها يائسون عجزوا عن التحكم في الصراعات النفسية الباطنية. وإن من يوصَمون بارتكاب خطايا جنسية سوف تتطور لديهم تدريجيًّا انحرافاتٌ ثانوية لاجنسية كرد فعل إزاء القهر الاجتماعي. ويمكن أن تشتمل الانحرافات الثانوية على سلوك عنيف أو مناهض للمجتمع، وعلى إدمان الكحوليات والعزلة الاجتماعية (ليمبرت، ١٩٦٧م؛ وفوج، ١٩٩٢م). ويزيد الطين بلةً حين ترى أن الصدمة النفسية لدى ضحايا جرائم الجنس تكون أشد حدةً إذا ما كانت قيمهم الأخلاقية قيَمًا صارمة متزمتة. وجدير بالذكر أن الجرائم الجنسية، وكذا الانحرافات الثانوية المصاحبة لها، تدفع المجتمع إلى المطالبة بتشدد المجتمع في السيطرة على الجرائم الجنسية، وإلى تطبيق معايير أخلاقية جنسية أكثر صرامة. وإذا حدث، من ناحية أخرى، أنْ تراخت القيود الأخلاقية، فسوف تنعكس الدائرة الخبيثة وينخفض عدد جرائم الجنس. والملاحظ أن جرائم الجنس الخطرة انخفضت كثيرًا في الدنمارك بعد تشريعاتها الجديدة.

### (٢) انتخاب الخطاب

لدى أغلب الناس نزوع لمناقشة الجنس أو الاستماع إليه؛ لأنه الزرار الذي يثير الضغط عليه كوامن النفس، وربما تكون للخطاب الجنسي في ذاته قيمة إباحية، وربما يأمُل المرء في أن المزيد من المعرفة في هذا تجعله أسعد حالًا، أو ربما يكون الحافز إلى الخطاب حاجةً إلى أن يُحدث أثرًا من خلال الصراعات والإحباطات النفسية الباطنية. وتتباين القيود والحدود لدى المجتمعات المختلفة تباينًا حادًّا لما هو ممكن من الخطابات؛ إذ يستحيل في مجتمع قائم على الكبت الجنسي أن يجري حديث عن الجنس بعبارات محايدة، ناهيك عن تمجيد اللذة الجنسية. وهنا يكون الحديث الممكن فقط عن الجنس خطابًا يحذر ويُدين، ومثل هذا الخطاب أفضل من لاشيءٍ بالنسبة لشخص يريد الحديث عن الجنس أو الاستماع إليه. لذلك فإن من الأمور ظاهرة التناقض جدًّا أن الخطاب الجنسي السلبي يتولاه في الأساس من كانوا أحقَّ بالإدلاء بخطاب إيجابي؛ بينما أولئك الذين يريدون صادقين أخلاقيات صارمة يؤثِرون اتباع أساليب الصمت، وتجري هنا عملية قوية للانتخاب بين الخطابات. وسوف يستغل الشخص المِهْذار الثرثار أيَّ استثناء من الحظر ضد الكلام. ويزخر الأدب المهني بعبارات اللوم والتحذير (فوكو، ١٩٧٦م). ونلحظ أن الأعمال الروائية تكون مكتوبة مع الالتزام بخط قصصي جريء، ولكن حيث تنتصر الأخلاق في النهاية، ويلقى الخطَّاءون القُساة الغِلاظ حتفهم، ثم تتوب وتندم الضحية التي غُرِّر بها لسذاجتها،

ويجري إنقاذها. وازدهر مثل هذا النوع من الأدب مع مطلع القرن العشرين، ونجد في حالات كثيرة كيف أن المؤلف أراد على الأرجح توصيل رسالة إيجابية، ولكنه ضمَّنها تحذيرات سلبية لتجنب الرقابة والعقاب. ويبدو هذا واضحًا بوجه خاص في الأعمال الروائية والمسرحية التي تتناول الانحرافات الجنسية من نوع الجنسية المثلية، وأوضح مثال على هذا رواية رادكليف هول Radclyff Hall بعنوان: The Well of Lonliness، ورواية توماس مان Thomas Mann، بعنوان: Death in Venice.

ويتجلى هذا النوع من ازدواجية المعايير في الصحف أيضًا، بل وفي المجتمع الليبرالي المعاصر. والمعروف أن الجنس يستثير القراء ويضاعف من بيع الصحف، ولكن الاحتفاء باللذات الجنسية يعتبر انحطاطًا بالصحف، هذا بينما تعتبر موضوعات الجرائم موضوعاتٍ جادة؛ لذلك فإن الصحافيين المؤمنين بأن الجنس يبيع غالبًا ما يغرقون أنفسهم في عمليات استعلام وتحرٍّ بدون قيود عن فضائح وجرائم الجنس، ولا يتورعون عن الإغراق في مبالغات لاستثارة هوى القراء ودغدغة مشاعرهم. وإنهم بذلك — وعن غير قصد — يوصلون إلى القارئ خطابًا سلبيًّا فيه إدانة للجنس. هذا على الرغم من أن الهدف الخفي هو الضغط على زرار الإباحية الذي يستثير كوامن النفس. مثال آخر لانتخاب الخطاب هو حركة تحسين النسل في أوروبا خلال فترة ما بين الحربين، والذي استُخدم كمبرر لمناقشة الجنسانية وموانع الحمل (جونس ج. Jones G.، ١٩٨٠م).

## (٣) المخطوطات الاجتماعية

السلوك الجنسي عند البشر مشحون بدلالة اجتماعية، وإن جزءًا بسيطًا جدًّا من الأفعال المدفوعة جنسيًّا هو الذي يهدف مباشرةً إلى التكاثر؛ لذلك فإن النماذج الفسيولوجية لا تكفي لتفسير الحياة الجنسية البشرية، ولعل الأفضل تأويل الأفعال الجنسية باعتبارها طقوسًا ذاتَ معانٍ اجتماعية وجنسية معًا. ورغبةً مني في وصف العلاقة بين الأفعال والمعاني سوف أَستخدم مفاهيم كلٍّ من سيمون وجاجنون Simon & Gagnon التي ترتكز على نظرية المعرفة الاجتماعية، وأُحيل من يريد من القرَّاء الاستزادة إلى سيمون وجاجنون (١٩٨٤م).

ونظرًا لأن السلوك الاجتماعي يتحقق من خلال التعلم أساسًا، فإن بالإمكان وصفه بالمحاكاة. ويتعين دمج الحوافز الشخصية مع دلالات اجتماعية متاحة حتى يكون الفعل ممكنًا. ويصور لنا سيمون وجاجنون هذه العملية المركبة وكأنها تدوين مخطوطة.

ونستخدم كلمة مخطوطة هنا وكأنها مجاز للدلالة على معرفة وإنتاج الفعل الاجتماعي، ويعكس أداء أيِّ دور اجتماعي، بشكل مباشر أو غير مباشر، محتويات السيناريو الثقافي الذي تعلمه المؤدي. وجدير بالذكر أن المخطوطة الاجتماعية لا تصف الأدوار والأفعال فقط، بل تصف كذلك الحوافز والمشاعر التي من المفترض أنها لدى الفاعل. ومن ثم إذا كانت حوافز ومشاعر شخصٍ ما ليست متوافقة مع ما هو متوقع اجتماعيًّا، فإن بإمكانك الحديث عن تنافر بين المخطوطة الثقافية والمخطوطة المضمرة في النفس.

ولا يوجد — من حيث المبدأ — أيُّ فارق أساسي بين الأفعال الجنسية والأفعال الأخرى إلا من حيث إن الجنسانية مقترنة بدلالة اجتماعية خاصة فقط، ويجري استدخال الدلالة الثقافية للأفعال الجنسية في ضمائر الناس إلى درجة أن أي تنافر بين الدوافع الباطنية والدلالات الثقافية يُفضي إلى ظهور صراعات نفسية باطنية خطرة تستثير آليات دفاعيةً؛ مثل الكبت والتكوين العكسي والتسامي ... إلخ. وينتج عن هذا أن المخطوطة الثقافية أداة قوية للتحكم في سلوك الناس، وأن القليلين من الناس هم من يتوفر لديهم قدرٌ كافٍ من الخيال والأصالة لتنفيذ وتبرير أي فعل غير مكتوب في أي مخطوطة ثقافية، وليس لديهم علم عن أي إنسان آخر يأتي مثلَ هذا الفعل، ولا يعرفون عنه أو له أي دافع أو معنًى. وإن بالإمكان إسكاتَ أي فعل ومحوَه من أي مخطوطة ثقافية وإزالةَ أية إشارة إليه في مفردات لغة الناس، ثم يصبح بالإمكان عمليًّا الحيلولةُ دون إتيان هذا الفعل.

ونذكر أن السلطات في إسكندينافيا خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر نجحت بالفعل في إخماد ظاهرة الجنسية المثلية، حتى أضحت في خبر كان افتراضيًّا. وأثبت المؤرخ الدنماركي فون روزين Von Rosen (١٩٨٨م؛ ١٩٩٣م) أن السلطات خلال هذه الفترة آثرت ألا تضطهد الأشخاص الذين ارتكبوا «معاصيَ غير طبيعية»؛ لأنها رأت أن الأهم هو الصمت إزاء الظاهرة وتجنُّب الإيحاء إلى الآخرين بعمل الشيء نفسه، وأن هذا في رأيها أهم من تجريم المذنبين. ولم يكن لدى الناس — كما هو واضح — ولو مفردات لغة ملائمة وكافية لمناقشة مثل هذه الظاهرة. ولكن مساحات المعلومات المشتركة في أوروبا الوسطى كانت من الضخامة بحيث كانت استراتيجيةُ الصمت مستحيلة، واضطرت السلطات إلى محاربة بيت الداء بإعلان أنها رذيلة غير طبيعية وخطيئة كبيرة، وعمدت إلى إحراق المذنب فوق خازوق.

وتعتبر المخطوطات الاجتماعية وسائل تحكُّم قوية بخاصة في مجال السلوك الجنسي، وخير مثال على هذا تعريف مفهوم الجنسانية في الثقافة المسيحية. والمعروف أنه خلال

العصور الوسطى جرى تضييق مفهوم الجنسانية تدريجيًّا وحصرُه في مفهوم يقضي بأن الوظيفة الوحيدة للأفعال الجنسية هي التكاثر؛ ومن ثم فإن أي فعل جنسي لا يخدم هذا الغرض هو فعل غير طبيعي. وعلى الرغم من أن هذه الفكرة ترجع نشأتها إلى الفلسفة الوثنية، إلا أن الكنيسة قبِلتها تدريجيًّا، وأضحت هي الداعية الرئيسية للنظرة القائلة بأن الجنسانية هي عين التناسل. ونلحظ اليوم أن هذا النهج في التفكير راسخ بعمق في الثقافة الغربية؛ حتى إن علماء الجنس على اختلاف عقائدهم أَمْيُل إلى تحديد الجنسانية في ضوء فعل التناسل.

## (٤) المحارم (التابو) والقداسة

غالبًا ما يجري تنظيم السلوك الجنسي للبشر عن طريق المحارم (التابو). ولحَظ علماء عديدون أن المنطقة المحرمة أو المدنسة، والتي ينظر إليها باعتبارها خطرةً وغير طاهرة، يمكن وصفها أيضًا بالمقدس؛ بمعنى أن لها دلالة متعالية خاصة. إن ثمة رابطة تربطها بعالم غير مرئي زاخر بالقوى السحرية الخفية التي تتصف بالقوة والجبروت والخطر (دوجلاس إم، ١٩٦٦م؛ وفرويد، ١٩١٣م؛ وبرجسن، ١٩٧٨م). ومن الأمور ذات الدلالة أن هذه القداسة ظلت على قيد الحياة بعد سيادة العلمنة في مجتمعاتنا، ونجد الجميع على اختلاف عقائدهم، بل ومن ينكرونها، يؤمنون بالمحارم الجنسية، على الرغم من صعوبة تقديم تبرير عقلاني لذلك. ولم يعد أحد يعرِّف المحارم باعتبارها مقدسات، ولكن لا تزال الحياة الجنسية أبعد من أن نشعر بها وكأنها جزء من حياتنا اليومية الدنسة. إنها تنتمي إلى عالم آخر؛ حتى إننا حين ننتقل إلى عالم الحياة الجنسية غالبًا ما نشعر وكأن هويتنا تغيرت:

> «وينعكس فصل الهوية الشَّبَقية عن الهوية اليومية في الخبرة التي تتصف بالتعارض الشديد، والتي تحدث لدى الجميع عند مباشرة أفعال جنسية صريحة.»
>
> (سيمون وجاجنون، ١٩٨٤م)

وثمة وظيفة للمحارم (التابوهات) الكثيرة المقترنة بالجنسانية؛ ألا وهي الحفاظ على تأصل القداسة في الحياة الجنسية؛ ومن ثم صون التعارض والفصل بين الحياة الجنسية

والحياة اليومية الدنسة. وتفيد كذلك في دعم التمايز القوي بين الحب والجنس، والذي تعتمد عليه ثقافتُنا الأخلاقية.

ويرى فرويد أن أساس أي محرم (تابو) يكمن في فعل محظور تربطه صلة قوية لاشعورية. ونجد من الخصائص المميزة للمحارم أنها ممتدة بحيث لا تشمل فقط الموضوع أو الفعل المحظور، بل وأيضًا أيَّ تمثيل رمزي دالٍّ عليه؛ وذلك لأن التمثيل الرمزي للفعل المحظور يتضمن غوايةً بارتكاب الفعل المحظور (فرويد، ١٩١٣م). معنى هذا، فيما يتعلق بالجنسانية، أن أي كلمة أو صورة تمثل موضوعًا جنسيًّا لا بد من تحريمها؛ دعمًا لقداسة الجنس. وهذا هو السبب في الحظر واسع النطاق لكل ما هو إباحي.

وغالبًا ما وصِف في الغرب الحظر على الموضوعات الإباحية بأنه تفكير سحري: أنت تحاول محاربة الجنسانية النشاز عن طريق التحكم في تمثيلها الرمزي. ويمكن مقارنة هذا بالشعوب البدائية التي تحاول محاربة العدو بالهجوم على دمية أو صورة تمثل هذا العدو (جارفي Jarvie، ١٩٨٧م). وإن محاربة التمثيل الرمزي دون الظاهرة الحقيقية ليس مظهرًا من مظاهر الاحتلال الوظيفي على نحو ما يبدو للوهلة الأولى. إن سلوكنا الجنسي يحدده مفهومنا عن ماهية الجنسانية ودلالتها الثقافية، أو بعبارة أخرى: مخطوطتها الاجتماعية. وهذه الدلالة أو المخطوطة الاجتماعية يمكن توصيلها عن طريق هذه الرموز تحديدًا التي يهاجمها المجتمع. والملاحظ أن الفعل الجنسي الفردي يجري عادةً وعلى نحو طبيعي خُفيةً عن المجتمع؛ ومن ثم لا يخضع للمراقبة وللتحكم المادي. ولكن توصيل الرموز الجنسية حدثٌ عام ويمكن التحكم فيه. وطبيعي أن التحكم المادي سوف يفضح ويكبح شريحة صغيرة من الأفعال الجنسية المرفوضة، ولكن التحكم في الاتصال الرمزي للدلالات الجنسية من شأنه أن ييسِّر التحكم في سلوك الناس جميعًا؛ ممن يقرُّون عالم الرموز الأخلاقية أو المخطوطات الأخلاقية الاجتماعية السائدة.

وتستخدم عالمة الأنثروبولوجيا ماري دوجلاس (١٩٦٦م) كلمة نجس أو غير طاهر للدلالة على كل ما من شأنه أن يُفسد النظام القائم، فالأشياء الموضوعة في غير مكانها، أو الأشياء الواقعة على الحدود بين فئتين، غالبًا ما تُعتبر غيرَ طاهرة أو دنسةً أو قوية المفعول أو خطرة أو محرمًا (تابو). والملاحظ أن الناس في العصور الوسطى اعتبروا التركيب الخنثوي رحمة؛ لأن الخنثى يقع على الحدود بين الرجل والمرأة، وهذا انتهاك لنظام الطبيعة. ويسود اعتقاد في ثقافات أخرى؛ مثل ثقافة المواطنين الأمريكيين الأصليين بأن الخِناث يتمتعون بقوًى سحرية؛ ولهذا ينظر إليهم المجتمع نظرة تقدير. واعتادت أوروبا

حوالي القرن السابع عشر معاقبة أحداث الاتصال الجنسي بين البشر والحيوانات؛ وذلك بإحراق الإنسان والحيوان لأن كليهما دنس. ونظر المجتمع إلى مثل هذا الفعل الجنسي باعتباره حدثًا شديد الخطر؛ لأنه يهدد بتدمير الحد المهم الفاصل بين الإنسان والحيوان. وفرضت المجتمعات أيضًا عقوباتٍ قاسيةً على أفعال الجنسية المثلية؛ لأنها تهدد النظام الطبيعي وتمحو التمييز بين الرجل والمرأة. ونجد من ناحية أخرى أن الأفعال الجنسية بين الكبار والأطفال لم تنظر إليها المجتمعات باعتبارها مشكلةً خطرة؛ لأن الحد الفاصل بين الطفل والبالغ غيرُ ذي أهمية كبيرة؛ وأيضًا لأن الأطفال منذ سنِّهم الباكرة يتمتعون بنفس وضع الكبار. ولكن الأمر عادةً على النقيض تمامًا اليوم، ونجد مجتمعات نزعت طابع التحريم من الجنسية المثلية؛ وذلك بفضل المساواة بين الجنسين، ولم يعد المجتمع يصنف الخناث في فئة اجتماعية متمايزة، ولا تزال المجتمعات تنظر نظرة تحريم مشددة تجاه الصلات الجنسية بين الإنسان والحيوان؛ فضلًا عن أن هذه الأحداث نادرًا ما تثير الانتباه العام أو يفرض عليها المجتمع عقوباتٍ ما. ويعتبر الجنس بين الكبار والأطفال اليوم أقوى المحارم الجنسية قاطبة، ويقسو المجتمع بشدة على مرتكبي هذه الأحداث؛ وسبب ذلك أن مجتمعاتنا تهتم كثيرًا بالتمييز بين فئتَي الكبار والأطفال؛ علاوة على الرغبة في الحفاظ على صورة الطفل باعتباره كائنًا بريئًا جاهلًا ولا جنسيًّا ومستضعَفًا يستلزم الحماية.

وتركُّز الجدل بشأن الجنسانية أساسًا على ثلاثة محارم هي التي يدور النقاش مكثفًا حولها: جنسانية المرأة، جنسانية الأطفال، والمثلية الجنسية الذكرية. وإن الحرب الدائرة بين حركات الإصلاح الجنسي من ناحيةٍ والقوى الدينية الأخلاقية والمحافظة من ناحية أخرى؛ هي في الأساس خلاف حول هذه المحارم الثلاثة وتمثيلاتها الرمزية في صورة إباحية، وهذه هي الآن ساحة قتال مهمة بين القوى الكاليبتية والريجالية في المجتمع الغربي.

## جنسانية الأنثى

قدرة المرأة على الشعور بالرغبة الجنسية والوصول بها إلى غايتها ليست خَصيصةً كلية شاملة؛ إذ ثمة مجتمعاتٌ المرأةُ فيها — كما هو واضح — لا تشعر بأية لذة خاصة مع النشاط الجنسي، بل وإن هزة الجماع عند الأنثى ظاهرة غير معروفة فيها؛ حتى إنه لا يوجد لها اسم. وغنيٌّ عن البيان أن الرغبة الجنسية عند الأنثى خاصة يمكن دعمها أو

قمعها خلال التنشئة الاجتماعية، ولا يوجد ما يمنع الثقافات المختلفة من التطور على نحو مختلف في هذا الصدد، طالما وأن رغبة الأنثى ليست بالضرورة من أجل الإخصاب (ميد Mead، ١٩٤٩م).

والملاحظ في المجتمعات الريجالية والأبوية (البطريركية) أن النشاط الجنسي يرتكز على الواجب دون الرغبة؛ لذلك فإن أيديولوجيا العصر الفيكتوري التي تجعل الاتصال الجنسي واجبًا زوجيًّا على المرأة؛ تعطي الرجل أيضًا سلطة جنسية كاملة على المرأة. ولكن إذا عزونا إلى المرأة رغبة جنسية فإنها بدورها سوف تتحكم في جنسانيتها؛ ذلك لأن الرجل لا يستطيع إرغام المرأة على الشعور بالرغبة. إن المرأة بوسعها أن تنكر على زوجها حق الممارسة الجنسية أو أن ترفض الزواج من رجل اختاره والداها؛ استنادًا إلى حجة بسيطة؛ وهي أنها لا ترغب في ذلك. وإن ربط الجنسانية باللذة يعني أيضًا أن الحوافز للزواج تغيرت من العقلاني والملائم إلى الانفعالي. ولم يعُد بإمكان الوالدين الآن أن يقررا من الذي سوف يتزوج به أبناؤهما وبناتُهما؛ كما ارتفع سن الزواج.

لذلك فإن الرغبة الجنسية الأنثوية باتت تمثل تهديدًا للمجتمع الريجالي، وإن المرأة التي تكشف بوضوح عن رغبتها يَصِمها المجتمع بأنها مهووسة جنسيًّا، أي nymphomaniac، أو بأنها عاهرة، وليس الحال كذلك بالنسبة للرغبة الجنسية الذكورية؛ إذ يعتبرها المجتمع أمرًا سويًّا؛ ذلك لأنه هو الذي يسيطر ويقرر في المجال الجنسي مثلما يسيطر ويقرر في المجالات الأخرى. وتبدو هذه المعايير المزدوجة أوضحَ ما تكون فيما يتعلق بالدعارة: المرأة الداعرة موصومة ومُدانة دون عميلها. والدعارة هي النشاط الجنسي الوحيد غير الهادف للتناسل، ومسموح به في مجتمع بيوريتاني. نعم يعتبره المجتمع خطيئة، ولكن يتسامح معه على الرغم من هذا كشرٍّ ضروري، والسبب نظرة المجتمع إلى جنسانية الذكر على أنها دافع لا يمكن كبته، ولا بد وأن يجد منفذًا له. وإذا حدث أن الرجل، لسبب ما، لم يجد إشباعًا لدافعه من زوجته، فإنه يلجأ بالضرورة إلى مسارب أخرى.

وقد لا يكون من الإنصاف الزعم بأن ازدواجية المعايير هذه أمرٌ فرضه الرجل قسرًا على المرأة؛ ذلك لأن كلًّا من الرجل والمرأة في العصر الفيكتوري حرَصَا على جعل المرأة عاطلة من الهوى والانفعال العاطفي، ولكن لأسباب مختلفة. وتذهب نانسي كوت Nancy Cott إلى أن الرجل معنيٌّ بأن تكون المرأة محرومةً من الرغبة، أي لا رغبة عندها. وليس الهدف فقط زيادة تحكُّمه وسيطرته على المرأة، بل وأيضًا وإلى حد كبير تحسين قدرته

هو على التحكم في نفسه، ولكن المرأة من ناحية أخرى أرادت أن تفرِّغ علاقتها مع الرجل من مضمونها الجنسي رغبةً منها في الحد من الأنشطة الجنسية؛ بحيث تقتصر على ما هو ضروري للتناسل، وبذلك تحدُّ بالتالي من الهيمنة الجنسية للذكر. والملاحظ حتى بالنسبة للنساء الداعيات إلى الإصلاح استخدمن تعطل المشاعر الجنسية لدى المرأة في حروبهن من أجل حق المرأة في تحديد عدد الأطفال المزمَع إنجابُهم (كوت، ١٩٧٨م).

إن الجهل والبراءة الجنسيَّين اللذين اكتنفا المرأة خفَّفا عنها الصراعات الواعية؛ إذ تم قمع الصراعات بين الدوافع الباطنية والمحارم (التابوهات) الخارجية داخل اللاشعور بعد أن استدخلت المرأة في ضميرها الفكرةَ التي تُقرر تعطل جنسانيتها، ولكن الرجل الذي احتفظ برغبته بات لزامًا عليه أن يغرس ويؤكد مسئوليته وسيطرته الذاتية لحماية المرأة المستضعفة. واتسع نطاق هذه السيطرة الذاتية لتشمل كل مجالات الحياة الاجتماعية وليس الجنسية فقط. أو بعبارة أخرى: إن الصراع بين الغريزة والأخلاقيات كان صراعًا شعوريًّا عند الرجل ومقموعًا في اللاشعور عند المرأة البريئة من الدوافع. وأصبح لزامًا على الرجل أن يعوض نقص الإشباع الجنسي عن طريق العمل، بينما المرأة محصورة داخل بيئة الحياة المنزلية الواقية عمَدت إلى التسامي عن طريق الدين؛ فهو القناة الوحيدة التي يمكن للانفعالات الجنسية أن تجد من خلالها تعبيرًا حرًّا دون أن يصيبها خجل (كومينوس Cominos، ١٩٧٢م). وهكذا خلقت الثقافة الفيكتورية مجتمعًا من رجالٍ أشداءَ في العمل، ونساءٍ يتصفن بالتقوى وأداء الواجب.

ولكن المرأة في العصر الفيكتوري لم تكن باردةً كما يصفها الأدب المعاصر، وأثبت المؤرخ كارل ديجلر أن هذا الأدب كان منظوريًّا وليس وصفيًّا؛ ذلك أن المفهوم الفيكتوري عن جنسانية الأنثى لم يَمضِ دون تحدٍّ ومعارضة. ووجد ديجلر براهين في الأرشيف الطبي تؤكد أن نساءً أمريكياتٍ كثيرات في هذه الحقبة راودتْهن الرغبة، وكانت لديهن القدرة على الوصول بالرغبة إلى غايتها (ديجلر، ١٩٧٤م). والملاحظ أن الأدب الأخلاقي كان في الأغلب ينطوي على تناقض ذاتي وميول ثنائية التضاد، فالجنسي طبيعي ولا طبيعي. وتتمثل المفارقة الأكبر في بذل قدر مهول من الطاقة في محاربة ما زعم المجتمع أنه غير موجود؛ جنسانية المرأة والطفل (روزنبرج، سي إي، ١٩٧٣م).

## جنسانية الأطفال

الشأن المحوري لتربية الأطفال هو التطابق الثقافي للسلوك الجنسي؛ نظرًا لأنه في سن الطفولة يجري استدخال وغرس المعايير الأخلاقية والمخطوطات الاجتماعية، وكذا تطوير

المشاعر الجنسية؛ مثال ذلك أن المرأة الباردة جنسيًّا لا تنشأ إلا من خلال تربية للأطفال معادية للجنسانية وللبدن، والمعروف أن التأثير الثقافي في الكبر لا يمكنه أن يُحدث هذا الأثر. وسبق لي أن ذكرت أن التنشئة السلبية إزاء الجنس تستطيع أن تخلق نزعةَ تسلُّط سياسي وديني، وتخلق طاعة وتحكمًا ذاتيًّا، وسوف أستكمل هذه النظرية ببعض الملاحظات التاريخية والأنثروبولوجية والنفسية.

عمَد أخصائي علم النفس العصبي المثيرُ للجدل جيمس بريسكوت James Prescott إلى مقارنة التنبيه الجسدي عند الأطفال في ٤٩ ثقافة بدائية، وقارن هذه البيانات بالمستوى العام للعنف والعدوان في هذه المجتمعات، ووجد بريسكوت مُعامل ارتباط مهم بين الحرمان الجسدي (أي الافتقار إلى الملامسة الجسدية) والمستوى المرتفع للعدوان والعنف. وخلص من هذه المعلومات مع ربطها باعتبارات فسيولوجية عصبية إلى أن التنبيه البدني للأطفال (الربت واللعب) ضروري لخلق مجتمع آمن يسوده السلم. علاوة على هذا وجد بريسكوت أن هذه العوامل مرتبطة بالعديد من العوامل السلوكية الأخرى؛ مثل تلك المعروضة في الجدول ١٠-١ (بريسكوت، ١٩٧٥م).

وواضح أن غالبية أنماط السلوك الواردة في الجدول ١٠-١ ذات شأن مهم بالنسبة لنظرية R/K الثقافية، وتحتوي القائمة الأولى على سمات كاليبتية، بينما تعرض القائمتان الأدنى بشكل أساسي سلوكيات من الخصائص المميزة للثقافات الريجالية. وليس بالإمكان استخدام التحليل الإحصائي عند بريسكوت للتمييز بين السبب والنتيجة. ترى هل الإهمال في تنشئة الأطفال هو الذي يفضي إلى مجتمع عنيف؟ أم أن المجتمع الذي يسوده العنف هو الذي يفضي إلى الإهمال؟ ليس بالإمكان تحديد ذلك تأسيسًا على هذه الإحصاءات، ولكننا نستطيع فقط أن نؤكد أن هناك ارتباطًا بين الاثنين. وإن من المرجح أن التأثير السببي يمضي في الاتجاهين معًا في عملية دعم وإدامة ذاتية، ولعل الشيء المهم فيما يتعلق بالنتائج التي توصل إليها بريسكوت أنها تكشف عن علاقة قوية بين التغذية البيئية للأطفال وقائمة طويلة من المؤشرات الأخرى الريجالية والكاليبتية. وثمة بحث آخر عن التداخل بين الثقافات أكد الرابطة بين تنشئة الأطفال والعنف في المجتمع (روس، ١٩٨٥م). ويفيد هذا البحث أن مستوى العنف تحدده استعدادات نفسية مكتسبة في الطفولة، بينما نسبة الصراعات الداخلية إلى الخارجية في مجتمعٍ ما يحددها الهيكل الاجتماعي (روس، ١٩٨٥م).

وجدير بالذكر أن أعلى درجة في إهمال الأطفال حدثت على الأرجح في العصر الفيكتوري؛ إذ اعتاد الآباء الميسورون خلال هذه الفترة استئجار مربيات لرعاية أطفالهم،

أو أن يرسلوا أطفالهم إلى مدارس داخلية (أرييس، ١٩٦٠م). ويبدو واضحًا أن الحب الأموي لم يكن ظاهرةً معروفة؛ إذ لم تكن الأمهات هن اللاتي يرضعن أطفالهنَّ، ولكن يرضعون من ثدي مرضعات أو من زجاجات (بادينتر Badinter، ١٩٨٠م).

جدول ١٠-١: عوامل السلوك وثيقة الارتباط بالتنشئة البدنية للأطفال والاتجاهات إزاء الجنس قبل الزواج (عن بريسكوت، ١٩٧٥م.)

| سلوك الكبار في مجتمعات يتوفر فيها الحنان البدني بكثرة مع الأطفال |
| --- |
| – انخفاض مستوى الاستعراض الفردي للثروة. |
| – انخفاض حوادث السرقة. |
| – ارتفاع مجمل تدليل الطفل. |
| – انخفاض الألم البدني عند الأطفال. |
| – ندرة أحداث قتل أو تعذيب أو تشويه بدن الخصم. |
| – انخفاض النشاط الديني. |
| **سلوك الكبار في مجتمع يُنزل العقاب بأطفاله على أيدي الأبوين أو شخص مسئول عن رعايتهم** |
| – الرق موجود. |
| – تعدد الزوجات. |
| – تدنِّي وضع المرأة. |
| – انخفاض مستوى العلاقة الوجدانية مع الأطفال. |
| – انخفاض مستوى تدليل الأطفال بعامة. |
| – انخفاض مستوى تطوير سلوك الرعاية في نفس الطفل. |
| – الكائنات الخارقة للطبيعة عدوانية. |
| **سلوك الكبار في مجتمعات تفرض عقابًا قاسيًا على الجنس قبل الزواج** |
| – حجم المجتمع كبير. |
| – الرق موجود. |
| – ارتفاع معدل التعقد المجتمعي. |
| – ارتفاع نسبة الجريمة الشخصية. |
| – ارتفاع نسبة التقسيم الطبقي. |

- ارتفاع نسبة أحداث السرقات.
- صغر حجم العائلات الممتدة.
- إنزال العقاب على ممارسة الجنس خارج الزواج.
- شراء الزوجات.
- ارتفاع نسبة الحصر النفسي بسبب الختان.
- طول مدة تحريم الجنس بعد الوضع.
- التطرف في الولع بالقتال.
- ارتفاع نسبة قتل وتعذيب وتشويه بدن الخصم.
- ارتفاع نسبة العجز الجنسي.
- ارتفاع نسبة النرجسية.
- التأكيد على الرقص الاستعراضي.
- حدود الدين في كل الأخلاقيات البشرية.

وبلغ قمع جنسانية الأطفال ذروته في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وشاعت بين الأطفال ممارسات سرية، وأضحت ظاهرة أغفلها المجتمع وإن أصبحت الآن موضوع ذعر أخلاقي ثقيل الوطأة. وعزا المجتمع إلى هذا السلوك العديدَ من الأمراض والشرور الأخرى، ومن ثم لجأ إلى كل أنواع الإجراءات والتدابير لمكافحة هذه الرذيلة الخفية (أوسل وباركر، بنفيلد، ١٩٧٢م). والشيء المهم هنا أنه لم يكن يسيرًا التحكمُ في هذا السلوك، وأكثر من هذا أن الحملة دفعت إلى إخفاء جنسانية الأطفال؛ بحيث بات مطلوبًا البحث عن شيء خافٍ لكشفه ومعاقبته (فوكو، ١٩٧٦م).

وأدى تحريم جنسانية الأطفال إلى ظهور صراعات نفسية كثيرة، ليس فقط لدى الأطفال، بل وأيضًا لدى الكبار، وأضحى افتراض أن الأطفال لا جِنسيُّون وجهلاء بالجنس خاصيةً ضاربة بجذور عميقة في ثقافتنا؛ حتى إن كلمة «بالغ» باتت تعتبر تلطفًا في التعبير عن الإباحية. ونجد في مقابل ذلك نظرية فرويد عن جنسانية الأطفال والتي تلقى قبولًا عامًّا. وثمة تنافر معرفي شديد هنا؛ ذلك أن الأبوين سوف ينكران بشدة أن مشاعر الحب تجاه أبنائهما مماثلة تمامًا للمشاعر الجنسية. إن هذه المشاعر مناهضة بقوة لتحريم الاتصال الجنسي بالمحارم التي كبتوها بالضرورة بأي ثمن، واضطُروا إلى

الاحتفاظ بالتمييز بين الحب والجنس. ويؤدي هذا الصراع النفسي الباطني إلى التكوين العكسي وإلى الإسقاط، وهو ما من شأنه، كما سبق أن ذكرنا، أن يعزز المحرَّم أو التابو. وأدى هذا الصراع منذ أواخر السبعينيات إلى تأجج نار ذعر أخلاقي واسع النطاق بشأن إباحية الأطفال والانتهاك الجنسي للأطفال في البلدان المتحدثة بالإنجليزية وفي أوروبا.

وتضخم الذعر الأخلاقي بشأن الانتهاك الجنسي للأطفال بسبب انتخاب «ميديا» وسائل إعلام الأنباء؛ ذلك أن قصص جرائم الجنس ضد الأطفال تتصف بصلاحية عالية جدًّا؛ لأنها تستثير فينا أهم ثلاثة أزرار حسَّاسة في حياتنا في وقت واحد: زرار الجنس، وزرار الخطر، وزرار حماية الأطفال.

ويمكن كذلك تفسيرُ الذعر الأخلاقي على أنه رد فعل ضد مظاهر التراخي العام إزاء الأخلاقيات الجنسية وقيم الأسرة، ونجد هنا عاملًا انتخابيًّا إضافيًّا مؤثرًا أيضًا، ونعني بذلك أن الناس من أصحاب الميول الريجالية باتوا عاجزين عن إيجاد أهداف بديلة يهاجمونها. إن الشخصيات المتسلطة قد تواجه مشكلات للبحث عن مخرج لميولهم ذات الطابع الريجالي؛ في الوقت الذي تمنع فيه المُثل العليا المقدسة للديمقراطية وحقوق الإنسان أيَّ شكل تقريبًا من الاضطهاد لكباش الفداء. ويمكن أن نرى جنسانية الأطفال في هذا الضوء باعتبارها آخرَ موقف أخلاقي للنوازع الريجالية.

الفصل الحادي عشر

# الفن

## (١) وظيفة الفن

لماذا يحب الناس الفن؟ لماذا نقضي وقتًا طويلًا ونبذل طاقاتٍ كثيرةً من أجل عمل صورة أو كتابة دراما أو أغنية أو إعداد وأداء رقصة ... إلخ، لنا وللآخر؟ هل كل هذا لهوٌ لا طائل من ورائه أم أن للفن وظيفة؟ مهما بدا لنا غيرَ ذي جدوى يجب أن نسلِّم بأنه قائم في كل المجتمعات المعروفة، دون اعتبار لما يتعين على الناس توفيرُه من وقت وجهد لأعمال أخرى. ثمة سؤال مهم يستلزم إجابة هنا: هل ذلك الميل القوي لدى الناس لإنتاج الفن والاستمتاع به مجردُ نزوة عفوية، أم أنه ظهر نتيجة نوع من الانتخاب الطبيعي؟ (ديساناياكي Dissanayake، ١٩٨٤م؛ وكوي Coe، ١٩٩٢م). وإذا كان الفن مضيعة للوقت وتبديدًا للطاقة دون إنتاج إذن لماذا لم يَذوِ وينقرض بفعل هذا المِعْول الذي لا يرحم، أعني الانتخاب الطبيعي؟ إذا أردنا إجابةً عن هذه الأسئلة علينا أن ندرس ما إذا كان للفن وظيفة، وإذا كان كذلك فما عساها أن تكون هذه الوظيفة.

قدم فلاسفة كثيرون تبريرًا للفن على أساس من علم الجمال: نحن ننتج الفن لأنه جميل، أو لأنه يمثل الإبداع والإلهام. وينظر الناس إلى الفن باعتباره خيرًا ونفيسًا في ذاته دون حاجة إلى تبرير آخر، وهذه هي فلسفة الفن للفن، وربما تكون لها قيمة بلاغية كدفاع عن حرية الفن والفنان، بيد أن هذا لا معنًى له كتفسير على أساس من علم السلوك المقارن؛ لأنه لا يفسر تذوقنا للفن، وإن التبرير الجمالي للفن لا يكون إلا تقريبيًّا وليس نهائيًّا أو أساسيًّا.

ونحن بحاجة إلى أن نستطرد قليلًا هنا لتفسير الفارق ين الأسباب التقريبية والنهائية. إذا سألت طفلًا لماذا يلعب، سوف يجيب: لأن اللعب مسلٍّ، وإذا سألت باحثًا في السلوك المقارن لماذا يلعب الأطفال، سوف يجيب بأن اللعب عملية تعلُّم. ولا ريب في

أن السبب الخاص لدى الطفل صادق ذاتيًّا. إنه، هو أو هي، ربما لا يدرك بالضرورة أن اللعب عملية تعلُّم. ولكن الطفل يشعر أن اللعب مُرْضٍ ولاذٌّ، وعبر عن هذه اللذة بكلمة «مُسَلٍّ». وطبيعي أن الشعور بأن اللعب مسلٍّ هو شعور تكيفي أيضًا؛ لأن الطفل يتعلم مهاراتٍ مهمةً أثناء اللعب؛ لذلك فإن هذا الشعور برغبة في اللعب ظهر على الأرجح نتيجة انتخاب طبيعي. وهذا هو السبب الأساسي للعب، أما السبب التقريبي فهو أن اللعب لاذٌّ.[١]

ويمكن القول بوجه عام إن غرائز البشر تعمل عن طريق اللذة والألم.[٢] إننا نشعر باللذة عند أداء أعمال تتفق مع غرائزنا مثل الأكل، بينما نشعر بالألم أو الخوف إزاء أعمال ضد غرائزنا؛ مثل اقتراب ثعبان خطر (سوف أعود إلى هذه المناقشة بعد ذلك). ويبدو طبيعيًّا في ضوء هذه النظرية أن نفترض أن الوِجدان البشري إزاء الفن له أساس جيني؛ ومن ثم لا بد وأن نلتمس العلة النهائية الأساسية للفن في نظرية توضح لنا كيف ظهر هذا النزوع الجيني، وما نوع الوظيفة التكيفية للفن الآن وفي الماضي.

يَروج بين العلماء رأي يقول إن الفن البصري والرقص عند الإنسان البدائي كانا ظاهرةً مهمة من صور الاتصال المستخدم أساسًا لتعليم تقنيات القنص والتدريب عليها (هوويس Hewes، ١٩٧٣م؛ وشنك Schenk وساكس Sachs، ١٩٣٣م). والمعروف أن اللغة المنطوقة أحدث من حيث النشأة والتطور النوعي، ولا بد وأن كانت هناك وسائل أخرى للاتصال قبل القدرة على الحديث، ولا بد وأن الإيماءات أقدمُ من اللغة المنطوقة، ومن المرجح تمامًا أن الرقص نشأ من هنا (هانا، ١٩٧٩م). ويدعم هذه النظريةَ حقيقةُ أن الرقص عند قبائل الصيد البدائية غالبًا ما اشتمل على محاكاة أنواع الحيوانات التي تم قنصها (هوويس، ١٩٧٣م). والرقص ليس قاصرًا على البشر؛ إذ نجده لدى حيوانات معينة مثل الطيور والنحل، حيث يتضح أن وظيفة الرقص الاتصال، وربما كانت الموسيقى بدورها أقدم من اللغة المنطوقة (لفنجستون، ١٩٧٣م).

---

[١] هذا الفارق بين السبب التقريبي والسبب النهائي الأساسي يمكن النظر إليه أيضًا كفارق بين الانتخاب البديل والانتخاب الأصلي. وإن اختيار السلوك اللاذَّ بدلًا من السلوك الأليم اختيارٌ بديل عن القوى الانتخابية التي أفضت في الأصل إلى تطور مشاعر اللذة والألم هذه.

[٢] ثمة انتقادات كثيرة لكلمة «غريزة» وهناك بدائل عديدة. والمشكلة الرئيسية بالنسبة لكلمة غريزة أنها قد تعطي مفهومًا عن سلوك ثابت أشبه بالآلة بعيدًا عن التحكم الذاتي الذكي؛ لذلك قد يكون من الأصوب القول بوجود استعدادات وراثية مسبَّقة تزيد من الميل إلى استجابات سلوكية معينة.

أصبح واضحًا أننا إذا بحثنا عن أشكال مماثلة من الاتصال لدى حيوانات مثل القردة العليا، سوف نرى توًّا أن كثيرًا من أنواع الرئيسيات قادر على الاتصال عن طريق الحركات، على الرغم من أن هذه الحركات نادرًا ما تكون إيقاعية على نحو خاص (موريس، ١٩٦٧م؛ وهانا، ١٩٧٩م). وأجد من المهم أن نذكر شكلًا من أشكال الاتصال تستخدمه جماعات من قردة البابون المعروفة بنوع «الهامادرياس» أو الربَّاح المقدس قبل الخروج بحثًا عن الطعام. إن قرارها بشأن الجهة التي تذهب إليها بحثًا عن الطعام لا يعتمد فقط على الهيمنة والعدوان، بل يعتمد أساسًا على التفاوض واتخاذ حل وسط؛ إذ قبل أن يخرج الفريق بحثًا عن الكلأ نراه قد يقضي ساعاتٍ طوالًا استعدادًا لهذه العملية، ونرى أحد الذكور يتحرك بضعة أمتار في اتجاه مكان يظنه الأفضل، ثم بعد ذلك تتبعه بعض الحيوانات، ونرى حيوانات أخرى تتحرك في اتجاه آخر، وتأخذ جماعة من القردة آنذاك شكل الأميبا ذات الأقدام الكاذبة التي تمتد في اتجاهات مختلفة، وتكبَر بعض هذه الأقدام الكاذبة بينما تتقلص غيرها حتى تصل الحيوانات إلى اتفاق بشأن الاتجاه الذي يذهبون إليه (كومر، ١٩٦٨م؛ ١٩٧١م). وتستثمر هذه العملية معارف عدد كبير من الحيوانات بشأن الأماكن التي يوجد بها الطعام، وهذه طريقة أكثر فعالية بدلًا من أن يتخذ القرارَ قائدٌ مهيمن وحده.

وهذا الشكل من الاتصال لدى قردة البابون تجمعه أوجه تشابه وظيفيةٌ مع رقصة الاهتزاز عند النحل، ومع رقص البشر أيضًا. ومن يدري ربما كان الرقص والغناء عند البشر له الآن، أو كان له في السابق، وظيفة مماثلة تتعلق بتوافق الآراء بشأن البحث عن شيء، وهذا ما سوف أفسره فيما بعدُ في هذا الباب.

طبعًا هناك فارق كبير بين الفن البشري وأي ظاهرة نجدها عند الحيوانات، ويزداد الفارق أكثر حين يتعلق الأمر بالفن التصويري. والملاحظ أن الشمبانزي وغيرها من القردة العليا لديها القدرة على الرسم إذا أعطيتَها الأدواتِ اللازمة، وتراها تحبه، بيد أن هذا النشاط الإبداعي لم نلحظه إلا عند الحيوانات الموجودة في الأسر. وتتألف الرسوم فقط من حزمة من الخطوط التي لا تمثل، كما هو ظاهر، أيَّ شيء (موريس، ١٩٦٢م). ويتفوق طائر الأيكة bower bird، الموجود في أستراليا ونيوغينيا، على القدرات الفنية للقردة العليا؛ حيث يبني الذكَر تكوينات محكمة ومتعددة الألوان لكي يجذب الأنثى (دياموند، ١٩٦٦م).

وتكشف رسوم كهوف العصر الحجري القديم أن أسلافنا الأُوَل أنتجوا فنًّا أيضًا، ورسوم الكهوف هذه هي تصويرات لحيوانات ولَمشاهد قنص، ومن المفترض أن هذا

الفن كانت له وظيفة اجتماعية في ارتباط بعقيدة دينية تتضمن عبادة الحيوان. وتميزت علاقة البشر بالحيوانات بخصائص سحرية، كما وأن تصوير الحيوانات عن طريق الرسم والرقص أفاد كنوع من التعبير المجرد للمعتقدات الخارقة للطبيعة. واستلزم الصيد توفر تعليم وتعاون وتنسيق مشترك وتنظيم، وهي أمور تحققت عن طريق الفن والطقوس (شينك، ١٩٨٢م؛ هوويس، ١٩٧٣م).[٣]

ورسوم وزينة الجسد شكل من أشكال الفن الذي يمكن أن يعود إلى زمن أقدم. ووظيفة تزيين الجسد هو الرمز الدال على الهوية الاجتماعية والأدوار الاجتماعية، وربما أيضًا له دلالة جنسية (كوي، ١٩٩٢م). واكتسبت أشكال فنية متباينة وظائفَ جديدة عديدة مع التطور الثقافي خلال عصور ما قبل التاريخ وبعد ذلك، ويبدو عسيرًا — بطبيعة الحال — تحديدُ عمر هذه الوظائف المتباينة.

وليس من شك في أن الفن خضع لانتخاب ثقافي على أساس تفضيلات وتذوق البشر. وجدير بالذكر أن عالم النفس كولن مارتيندال Colin Martindale درس التطور الثقافي للفن، وحاول الكشف عن مظاهر انتظام لعمليات التغيير. والملاحظ أنه لم يولِ أهمية كبيرة للعلاقة بين الفن والظواهر الاجتماعية الأخرى، وإنما وجَّه كل اهتمامه إلى الفن كظاهرة مستقلة ذاتيًّا؛ وذلك بأن درس كيفية اعتماد الفن الجديد على الفن الأسبق من حيث التاريخ. وذهب مارتيندال إلى أن الفن يخضع لضغوط انتخابية في اتجاه الجدَّة والتباين اللذين يؤديان على المدى الطويل إلى تباين دوري في التمثيل الفني (مارتيندال، ١٩٩٠م).

ويؤكد عالم الاجتماع فيتوتاس كافوليس Vytautas Kavolis أن شكل الفن يدعم ميول البشر نحو تفسير المواقف الاجتماعية بأساليبَ ذات بناء معين، وييسر الفن تطور العلاقة الانفعالية لدى البشر تجاه البيئة الاجتماعية، عن طريق خلق بؤر رمزية للتكامل الثقافي الاجتماعي. ويؤكد الفن ويضفي مشروعية على التوجهات ذات القيمة الثقافية للمجتمع، عن طريق ملء العالم المرئي بأشكال وصور متسقة نفسيًّا مع هذه التوجهات القيمة. ولا يرى كافوليس أن التوجهات الاجتماعية والثقافية تنعكس مباشرةً وبشكل محدد في تعبيرات الفن، وإنما يرى أن الأرجح أن الأوضاع الثقافية هي التي تصوغ تنظيم

[٣] أكد ديسانياكا (١٩٨٤م) أن التمييز بين الفن والطقوس واللعب في هذا الصدد ربما بدا إشكاليةً غير واضحة.

الشخصية أو الاستعدادات المعرفية، وأن هذه البنية المعرفية تستلزم تفضيلًا جماليًّا للأشكال وللأساليب المتسقة نفسيًّا مع التوجهات القيمية المستدخلة ضميريًّا (كافوليس، ١٩٦٨م).

وتفيد نظرية وثيقة الصلة بموضوعنا أن الفن يعبر عن التخييلات (الفانتازيا) الاجتماعية، وترى أن التعبير الفني إسقاطٌ للبيئة الاجتماعية للفنان حسبما يدركها أو يريد لها أن تكون. وثمة أساليبُ ممكنة، ويفضل الفنان من بينها الأسلوبَ الذي يراه أكثر اتساقًا وتلاؤمًا مع الظروف الاجتماعية التي يعيش فيها، وربما تكون هذه العملية الانتخابية لاشعوريةً بالنسبة للفنان نفسه، ولكن حتى مع هذا فإن النتيجة هي أن الفن يمكن اعتباره أشبه بصورة معرفية عن المجتمع الذي يعبر عنه الفنان (فيشر Fischer، ١٩٦١م).

وتجد النظريتان الأخيرتان دعمًا من بحوث التداخل الثقافي التي تبرهن على وجود رابطة ملحوظة وواضحة بين التعبيرات الفنية والهيكل الاجتماعي (فيشر، ١٩٦١م؛ كافوليس، ١٩٦٨م؛ لوماكس Lomax، ١٩٦٨م؛ وبيلينجز، ١٩٨٦م).

وإن أحد العناصر المهمة التي تنطوي عليها الرسائل التي يوصلها الفن عنصرٌ لاشعوري، وهذه هي اللغة الرمزية ذاتها التي نراها في أحلامنا، وإن هذه اللغة أيضًا يمكن أن تكون أقدم كثيرًا من اللغة المنطوقة. ويستلزم أي نشاط ذهني ذكي رموزًا لتمثيل الموضوعات التي نفكر فيها، وتؤدي كلمات اللغة المنطوقة دورًا مهمًّا كرموز في الفكر الواعي للبشر المحدثين، ولكن قبل ظهور اللغة المنطوقة لا بد وأن أسلافنا استخدموا رموزًا أخرى؛ مثل الصور والأشكال والألوان والإيماءات والأصوات ... إلخ؛ باعتبارها الرموز الضرورية للنشاط الذهني. ولا تزال هذه اللغة الرمزية البدائية تعيش في لاشعورنا، وتغدو مرئيةً للعقل الواعي عند التعبير عنها في الأحلام وفي الفن.

وأثبت عالم التحليل النفسي سي جي يونج أن أكثر رموز اللاشعور هي بقايا حية موروثة عن مراحل تطورية سابقة؛ وقتما كانت النفس الإنسانية تشبه النفس الحيوانية. وإن هذا الميراث القديم والمسمى الأنماط الأصلية البدائية شائعٌ بين الناس جميعًا، ويؤلف ما يسميه يونج اللاشعور الجمعي. وحريٌّ ألا نفسر مفهوم الأنماط الأصلية البدائية على أنها صور أو دوافعُ ثابتة ومحددة تمامًا، بل اعتبارها ميلًا موروثًا لصوغ تمثيلات للدوافع الميثولوجية، والتي يمكن أن تتغير وتتباين تباينًا كبيرًا دون أن تفقد نمطها الرئيسي (يونج، ١٩٦٩م). وليس عندي شك في أن أجزاءً أساسية من الظواهر اللاشعورية

الجمعية تحددت بفعل الميراث الجيني، ولكن ثمة سبب يدعونا إلى أن نؤكد أن نظرية الاتصال اللاشعوري عن الفن والطقوس تهيئ إمكانية للاعتقاد بأن الكثير من منتجات اللاشعور، والمشتركة بين جميع أبناء مجتمعٍ ما، ربما انتقلت عبر هذه القناة؛ أعني نوعًا من الوراثة الثقافية.

وإن القول بأن الفن يتحدث لغة يفهمها العقل اللاشعوري على نحو أفضل من العقل الواعي، فإن هذه الحقيقة ذاتها تجعل من الممكن للبشر أن يتلقَّوا تأثيرًا انفعاليًّا عبر الفن غير واعين به؛ ومن ثم تتضاءل لديهم إمكانية ممانعته:

> «غرض ودلالة؛ أي اعتراف منطوق أو رسالة مُملاة أو منقولة وكأنها مُملاة، يكونان دائمًا معروفَين للمتحدث وللناقل، وتكون الدعوى مقبولة أو مرفوضة عن وعي من المتلقي، بيد أن الدافع الذي يحققه أي عمل فني يظل أيضًا لاشعوريًّا، والحقيقة أن ليس بالإمكان فقط التعبير عنه بأسلوب لاشعوري، بل ويمكن أن يكون له تأثير لاشعوري. معنى هذا أنه يؤثر في أفكار ومشاعر وأفعال المتلقي دون أن يأخذ هذا في الاعتبار. وإن من الحقائق المهمة على أية حال أن التأثير الاجتماعي والسياسي لعملٍ ما يكون أقوى كلما كان التعبير عن القصد أقل وضوحًا وقل التماسه لتحقيق اتفاق …»
>
> (هاوسر Hauser، ١٩٨٢م)

وعلى الرغم من إمكانية إثبات علاقة قوية بين أشكال الفن والبنية الاجتماعية، إلا أن من العسير التمييز بين السبب والنتيجة؛ هل المجتمع هو الذي يؤثر في الفن أم أن الفن هو الذي يؤثر في المجتمع؟ الأرجح أن كليهما يمثلان جزءًا في شبكة متكاملة من العوامل التي تؤثر جميعها في بعضها البعض. وليس الفن ملحقًا غير ذي أهمية في هذا التفاعل، بل هو قناة مهمة لتوصيل النظرة إلى العالم والرؤية وسبل التفكير، أو بعبارة أخرى: الهياكل المعرفية. لذلك فإن الفن يمكن أن يكون ناقلًا أو حافزًا للتغيرات في الهيكل الاجتماعي.

ومن المعروف تمامًا أن النظم الحاكمة الشمولية تحاول دعم سلطاتها وقمع أي ميل إلى الانتفاضة، وسبيلها إلى ذلك السيطرة الصارمة وتنظيم الإنتاج الفني. كذلك فإن الكثير من الحركات الثورية تلجأ إلى استخدام أغاني المعركة أو الفن الساخر كوسيلة لخلق وحدة أيديولوجية وتضامن بين أنصارها، ونجد على العكس من ذلك المجتمعات الديمقراطية السلامية تهتم بدرجة أقل بالأهمية الأيديولوجية للفن، وغالبًا ما تنظر إلى الأساليب الفنية الممعنة في اختلاقها باعتبارها أساليبَ صحيحة سواءً بسواء.

والخلاصة أن الفن التصويري والأدب والدراما والموسيقى والغناء والرقص وغير ذلك من أشكال الفن؛ هي وسائل توصيل تشتمل على رسالة اجتماعية قد تكون شعورية أو لاشعورية لدى الراسل والمتلقي على السواء. ويمكن انتقال هذه الرسائل داخل مجتمعٍ ما عبر أجيال كثيرة؛ ومن ثم تخضع للانتخاب الثقافي. وتأسيسًا على هذه الفرضية سوف تدرس الفقرات التالية كيف يؤثر الانتخاب الثقافي في فروع الفن المختلفة، مع الاهتمام بوجه خاص بكيفية انعكاس البعد R/K الثقافي في الفن.

## (٢) الأساليب والتقسيم الطبقي الاجتماعي

الطبقة العليا ذات السطوة والسلطان في مجتمع مقسَّم طبقيًّا لها مصالحها الأنانية في الحفاظ على هيكل اجتماعي تسلطي ريجالي؛ إذ إن هذا سبيلها لدعم سلطتها، بينما أبناء الطبقة الأدنى المقهورة ربما تكون مصلحتهم في إضفاء طابع كاليبتي على المجتمع، ما لم يكونوا معتمدين على حماية الطبقة العليا لهم. ويتجلى صراع المصالح هذا في الغالب في صورة اختلاف في التذوق الجمالي وتباين الأساليب.[٤] ونظرًا لأهمية هذه الاختلافات في الأسلوب للناس، فسوف تكون للأساليب المختلفة مسمياتُها، مع صوغ منظومة تصنيفية لها. ودرس عالم الاجتماع بول ديماجيو Paul Dimaggio المنظومات التصنيفية للفن في المجتمعات المختلفة، ووجد أنه كلما كان التقسيم الطبقي الاجتماعي أكثر بروزًا ووضوحًا، كانت المنظومة التصنيفية للفن أكثر تباينًا واختلافًا (ديماجيو، ١٩٨٧م). وتفضل الطبقة العليا الثقافة العليا الريجاليةَ الطابعِ، وتزدري الثقافة الشعبية للطبقة الدنيا والتي يغلب عليها طابع كاليبتي. وغالبًا ما تعمِد الدولة أو الطبقة العليا إلى دعم سلطانها بإعطاء دعم اقتصادي للثقافة العليا التي تعجِز عن البقاء بدون هذا الدعم؛ هذا على عكس موقفها من الثقافة الشعبية. وتحاول الطبقة العليا أيضًا أن تنظم أساليب الفن في منظومة تراتُبية هرمية؛ حيث تكون للثقافة العليا المكانة الأسمى؛ بينما يحتل الفن الشعبي المرتبة الأدنى أو يجري إغفاله وعدمُ النظر إليه باعتباره فنًّا على الإطلاق. وكلما زادت مظاهر التفاوت الاجتماعي داخل المجتمع، أمعنت المنظومة التصنيفية للفن في تقسيمها التراتبي الهرمي.

---

[٤] عرض كافوليس (١٩٨٦م) وبورديو Bourdieu (١٩٧٩م) الاختلافات في التذوق بين الطبقات الاجتماعية المتباينة.

وإذا خضع الفن لآليات السوق الحرة للاقتصاد، فإن هذه الآليات سوف تناهض في الغالب التصنيف التراتبي الهرمي للفن؛ وذلك لأن منتجي الفن لهم مصلحة في خلق شعور بالاحترام والتقدير لمنتج يستهوي أوسع قطاع من السكان (ديماجيو، ١٩٨٧م). وهكذا يمكن أن ينشأ صراع بين المنظومة التصنيفية المختلفة للفن، ولا ريب في أن حاصل مثل هذا الصراع مهم لمستقبل مكانة المجتمع R/K.

## (٣) الفن البصري

الفن التصويري شكل من أشكال الفن التي لها إمكانيات تكاد تكون غير محدودة للتعبير. ويتميز بأن عدد الرسوم والأساليب والرمزيات الممكنة كبير جدًّا؛ بحيث إن الفنان — مبدئيًّا — يمكنه أن يعبر تقريبًا عن أي مزاج أو موقف عياني من خلال رسومه وألوانه. ودرس عالم الاجتماع «في كافوليس» كيف تتجلى في الفن التصويري المظاهر المتباينة للحياة الاجتماعية وللنظرة إلى العالم، وسوف أقدم هنا موجزًا عن بعض هذه العلاقات، وأحيل القارئ إلى كافوليس (١٩٦٨م) إذا أراد المزيد من التفاصيل.

لدى بعض المجتمعات نظرة عامة مشتركة تفيد أن البشر بطبيعتهم أخيار، وتتجلى هذه النظرة في الفن في تصوير واقعي طبيعي للبشر، ولكن إذا كانت نظرة المجتمع أن البشر أشرار فإن هذا يتجلى في صورة شائهة عن البشر، كذلك فإن فكرة أن العالم غير متناغمٍ أو متنافرٌ وأن الشر موجود كقوة لها استقلالها الذاتي؛ تتجلى في تصوير الواقع تصويرًا تعبيريًّا شائهًا.

ويمكن أيضًا أن تقرأ من خلال الفن مفهوم الناس عن الزمن، فالمجتمع المتجه إلى الماضي ويعبد أسلافه ينتج تحديدًا صورًا ثلاثية الأبعاد ذاتَ منظور عميق؛ بينما الشخصيات المهمة تحتل الخلفية. هذا بينما الناس الذين يعيشون في الحاضر فإنهم ينتجون صورًا غير منظورية، بدون أفق أو عمق. ونلحظ أن المجتمع النامي المتجه نحو المستقبل ينتج صورًا تعبيرية غير منتهية وديناميةً، والتي تخرج أحيانًا عن الإطار.

وواضح أن النظرة الدينية إلى العالم لها تأثير كبير على الإبداع الفني، ويمايز كافولي بين الأديان القائمة على إيمان قوي والأديان الانفعالية التي تمثِّل فيها الخبراتُ الروحية عنصرًا مهمًّا، ووجد أن فن الأديان القائمة على الانفعال يتميز بخصائص النزعة الحسية والصوفية. هذا بينما تعبِّر الأديان القائمة على إيمان عقائديٍّ جامد (دوجماطيقي) عن رمزية تجريدية وصراحة تطهرية (بيوريتانية). والملاحظ أيضًا أن الأديان التسلطية

القائمة على إيمانٍ بقدرة مطلقة للرب تنتج فنًّا كتليًّا مصمَتًا massive art زاخرًا بنزعة التمسك بالشكليات على نحو صارم. هذا بينما العقيدة الدينية الأقل سيطرة وأقل تحكمًا، فإنها تؤدي إلى ظهور فن أكثر مرونة وأبعد عن الشكلية، وزاخرًا بالتلقائية والعفوية والتعبير الفردي.

ويرى كافوليس أن التقدم التقاني الذي يعطي للبشر إحساسًا بسيطرة أفضل على الطبيعة يُفضي إلى ظهور أنماط هندسية في الفن؛ بينما من يعيشون معتمدين على الطبيعة أو يعيشون في تناغم مع الطبيعة نراهم ينتجون فنًّا أكثر التزامًا بالنزعة الطبيعية.

وطبعي أن الهياكل السياسية والاجتماعية مهمة بشكل خاص للنظرية الثقافية R/K–؛ ذلك أن المجتمع القائم بشكل صارم على تراتبية هرمية مع نظام حكم مطلق يميز نفسه بمظاهر أبَّهة وترف، ويتجلى هذا في أشكال فنية مفعمة ببذخ زخرفي. ونجد المساحة التصويرية ممتلئة مزدحمة، وأيُّ مساحة فارغة يملؤها الفنان بتفاصيلَ تشي بنزعة الكمال. وإن الهدف من الزخارف الفنية المسرفة هو تأكيد عظمة وشرف الحاكم أو الرب. ويرسم الفنان الأشخاص عادةً من أمام بحيث يظهر الوجه، إلا إذا كانوا أشرارًا. وتتسم النزعة المطلقة الدينية والسياسية بالتقليدية الصارمة والشكلية النمطية.

ويختلف الفن تمامًا عن ذلك في المجتمع القائم على المساواة أو الديمقراطية؛ إذ تحظى التلقائية الفردية وغير الشكلية بالسيادة الحرة على العمل الفني، وتنتفي مظاهر الزخرفة المثقلة بالتفاصيل، كما تنتفي مظاهر المبالغة في التقدير أو التمجيد لعناصر معينة على حساب تفاصيل أقلَّ أهمية، وتكون للألوان أهمية أكبر من الخطوط.

وتتميز الثقافات القائمة على التضامن بخاصية العناصر التجريدية والتكرارية في الرسوم، ولا تكون مساحة التصوير مملوءةً بالكامل، بل ربما تشمل مساحات فضاء، وربما مساحات غير ذات صلة بالموضوع. كذلك رسوم الأشكال والشخوص ليست واضحة المعالم بصورة حادة ومحددة في خطوط كاملة ومكتملة، على نحو ما نجد في الثقافات القائمة على نظم تراتبية هرمية (كافوليس، ١٩٧٢م؛ وبرجيسين، ١٩٨٤م).

ولكن ثمة أسباب تدعو إلى التحذير من أن ننظر إلى الرابطة بين الأسلوب الفني والهيكل الاجتماعي باعتبارها رابطةً نوعية ومطلقة. ويؤكد كافوليس أنه حيثما ترسَّخ أسلوب فني، فإن من المرجح أن يبقى ويمتد حتى وإن تغير المجتمع. والملاحظ أن المجتمع الذي يمر بمرحلة تغيُّر لن ينتج بالضرورة أساليبَ جديدة؛ لذلك فإن علاقة الارتباط السكونية (الاستاتيكية) ليس من شأنها أن تؤكد وجود رابطة سببية ولا وجودَ

اتساق نفسي بين الأسلوب الفني والظروف الاجتماعية. ولكن إذا تلازم ظهور أساليب جديدة مع ظهور هياكل اجتماعية جديدة، فإننا حينئذ نكون إزاء سبب يدعونا إلى اعتبار الرابطة حدثًا مبدئيًّا وأساسيًّا (كافوليس، ١٩٦٨م). ويقرر كافوليس في كتاب تالٍ له أن الإبداع الفني لا يبلغ ذروته في فترات النشاط السياسي الحادِّ المتوتر أو في فترات الهبَّات السياسية؛ وإنما يبلغ ذروته على الأصح خلال مرحلة تالية لإعادة التوحد والتكامل (كافوليس، ١٩٧٢م).[٥]

## مثال: الفن الأوروبي

حظي الفنانون بمكانة تضارع الصناع الحرفيين في العصور الوسطى؛ إذ كانوا يعملون للكنيسة، وأنتجوا فنًّا خدم أغراض ومصالح الكنيسة. وكان المطلوب هو صنعة موهوبة بارعة وليس أصالة. وتميز الفن والعمارة بالأبهة والتمجيد ليؤكد كرامة وسلطة الكنيسة، وبلغت هذه السيطرة الريجالية على الفن ذروتها في أواخر العصور الوسطى؛ على نحو ما تجلت في الأسلوب القوطي.

ومع نهاية العصور الوسطى حظي الفنانون بقدر أكبرَ من الحرية وبدءوا يشكلون تدريجيًّا طبقةً ثقافية مستقلة ومتمايزة عن الحِرفيين، ولم يعد إنتاج الفن تحدده مهامٌّ موصوفة بدقة لتأدية أغراض محددة مسبقًا، بل بدأت قوى السوق الحرة هي التي تحدده أكثر فأكثر؛ علاوة على التذوق الشخصي للفنان الفرد. وجعلت هذه الحرية من الممكن للفنان أن يكشف عما يتجلى به من أصالة وعبقرية، وهو ما لم يكن ممكنًا في السابق؛ إذ إن السلطة يمكنها التحكم في الموهبة ولكنها لا تستطيع ذلك مع العبقرية. وحظي الفنانون بعد ذلك بمكانة لم تكن معروفة لهم من قبل، وبدأ المجتمع يستحدث نظريات

[٥] لسوء الحظ إن المقارنات الداعمة لهذا الرأي تنبني على عدد من معايير الجودة الفنية والتي يقال إنها كونية شاملة غير ثقافية وغير تاريخية. وهذه في صراع مع نظريات كافوليس نفسها عن الاتساق النفسي، وعندي أن وجود مثل هذه المعايير الكونية الشاملة مجرد وهم؛ لأن الفن الريجالي مقترنًا بما يتصف به من مظاهر أبهة وفخامة مذهلة سوف يجذب الانتباه ويحظى بالإعجاب دائمًا أكثر مما هو الحال بالنسبة للفن الكاليبتي المتواضع. إنني أظنُّ— بعبارة أخرى — أن من المستحيل مقارنة جودة ونوعية الفن الريجالي والفن الكاليبتي، أو أن نقارن الفن داخل أساليب أو رسوم مختلفة اختلافًا واسع النطاق.

عن علم الجمال وعن تقييم الفن من أجل الفن. وظهر فن النهضة كنتيجة لعملية إضفاء الطابع الكاليبتي هذه، وظهر فنٌّ تغلب عليه النزعة الطبيعية والنزعة الحسية وتجاوز الرمزية الشكلية للأسلوب القوطي.

وزخَرت هذه الفترة بصراعات دينية وسياسية بشأن الإصلاح والإصلاح المضاد؛ مما أفضى إلى حدوث نوع من الاضطراب والفوضى انعكس في عالم الفن. وشهدت هذه الفترة أساليب عديدة ومتباينة تعايشت معًا جنبًا إلى جنب خلال القرن السادس عشر: النهضة (الرينسانس) والمانريزم والباروك Renaissance, Mannerism, Baroque. وارتبطت المانريزم بالبلاط الملكي والنخبة الفكرية الدولية، وكان فن الباروك الذي تغلب عليه نزعةٌ قومية وانفعالية هو دعامة حركة الإصلاح المضاد (هاوسر، ١٩٨٢م).

ولعل من أوضح الأمثلة دلالةً على الرابطة بين الأيديولوجيا الاجتماعية والأسلوب الفني ما يتجلى من اختلاف بين الباروك الفلمنكي والنزعة الطبيعية الهولندية في القرن السابع عشر. ظهر هذان الأسلوبان في آنٍ واحدٍ تقريبًا في منطقة تتميز بالتقارب الجغرافي، ومن بين تقاليد ثقافية واحدة وماضٍ تاريخي واحد. وليس بالإمكان تفسير الاختلاف إلا في ضوء الاختلافات السياسية والاقتصادية والاجتماعية بين البلدين، والمعروف أن المعايير والتقاليد الأرستقراطية والملكية كانت سائدة في منطقة الفلامندرز الكاثوليكية؛ حيث يقوم تحالف بين الكنيسة والدولة. وكان على الفنانين أن يدفعوا من حريتهم مقابلًا لأمتهم. ولكن البروتستانتية الهولندية، من ناحية أخرى، كانت منذ البداية مشبَعة بالديمقراطية ومناهضة لنزعة التسلط. ولهذا فإن أسلوب الحياة الجمهوري والبرجوازي والرأسمالي وكذا استقلال الفنانين، كل هذا جعل من الممكن ظهور وحياةَ أسلوب فنٍّ أكثرَ حرية (هاوسر، ١٩٨٢م).

ولكن أسلوب الباروك الريجالي حل محله أسلوب أقل ريجالية؛ وهو أسلوب الروكوكو Rococo، نظرًا لتدني نفوذ الأرستقراطية لصالح البروجوازية. كذلك فإن عنصر التنوير والثورة الفرنسية عزَّز ظهور الأسلوب الكلاسيكي الذي يغلب عليه الطابع الكاليبتي خلال القرن الثامن عشر. وتميزت النزعة الكلاسيكية بأنها أسلوب أكثر بساطةً وأكثر التزامًا بالطبيعة، دون اعتبار للزخرفة المسرفة والمتكلفة التي كانت سائدةً في العصور السابقة.

وكانت رومانية القرن التاسع عشر مَعلمًا لظهور طابع ريجالي جديد غلب على الثقافة الأوروبية، وسادت أوروبا النزعات القومية والإمبريالية والبيوريتانية (التطهرية) والفيكتورية، وانغمس الأدب الرومانسي في عالم روحي ذي طبيعة مثالية، والذي نبذ

الحياة الخارجية الواقعية المملة. وتميز الفكر الديني بخاصية السيطرة الذاتية وضبط النفس ومحبة البشر والدعوة التبشيرية. واستمد الفن التصويري إلهامه من أسلوب فن الروكوكو، كما استوحت العمارة الأسلوب القوطي. واتصف تعليم الفن في المدارس البريطانية بأنه مرانٌ على إنتاج أعمال زخرفية معيارية، ولم يكن ثمة مجالٌ للإبداع الفردي (ثيستلوود Thistlewood، ١٩٨٦م).

وتخفَّف الفن من قبضة الطغيان الروحي عند ظهور الفن الحديث مع نهاية القرن التاسع عشر. ويشير الفن الحديث بألوانه الزاهية وتعبيراته غير التقليدية إلى نزعة فردية مثيرة. وتزخر الفترة الحديثة بالكثير والكثير من الأساليب، وهذا في حد ذاته برهان على انهيار التماثلية الثقافية.

## الصراعات الأيديولوجية والجمالية

أحيانًا ربما يكون الفنانون على وعي تام بالرابطة بين الأيديولوجية والأسلوب الجمالي، ولكن غالبًا ما لا يكونون واعين تمامًا بأنهم منغمسون ضمن تمرد اجتماعي. ولنحاول معًا أن نُلقي نظرة على مثال من عصر النهضة (الرينسانس):

في مطلع القرن السادس عشر بدأت فينيسيا تفقد قدرًا كبيرًا من سلطانها ونفوذها، وأدى هذا إلى ظهور أزمة سياسية وأخلاقية داخل هذه الإمبراطورية، وشعر أهل فينيسيا أن الله حطَّ من شأنهم غضبًا عليهم، وحاولوا بكل السبل الممكنة التصالح مع الرب وإرضاءه؛ بغيةَ إصلاح الحلف المهدد بينهم وبينه. وشارك الفنانون في هذه العملية، إذ عمدوا — حسب المفاهيم السائدة آنذاك — إلى تحسين العلاقة مع الله (شتاينبرج وويلي Steinberg & Wylie، ١٩٩٠م). وإذ كان رد الفعل المنطقي المتوقع في مثل هذه الحالة هو إنتاج فن يعبر عن قدر أكبر من التمجيد للرب والحمدِ له؛ إذا بالواقع يأتي عكس ذلك تمامًا؛ ذلك أن الأسلوب الطبيعي في الرسوم الدينية ضاعف من صعوبة بيان الفارق بين المقدس والدنيوي، وهو ما يعني تناقص مساحة الاختلاف بين الله والبشر. مع استقراء أحداث الماضي يظهر واضحًا أن الانتقال إلى النزعة الطبيعية ارتباط بإضفاء الطابع الكاليبتي الذي أدى إلى انهيار إمبراطورية فينيسيا. ولكن يبدو واضحًا أن فناني ذلك العصر لم يدركوا أنهم جزء من عملية أضعفت سلطة فينسيا، لقد كان مفهومهم الخاص أنهم يفعلون العكس تمامًا.

## (٤) الموسيقى والغناء

الموسيقى شكل من أشكال الاتصال الموجودة في جميع الثقافات، إنها توصل قيَمًا ثقافية وجمالية من شأنها أن تحقق وظيفة المشاركة الاجتماعية (لول، ١٩٨٥م). والموسيقى عامل تنشيط، إنها توحي بالرقص والغناء والإيقاع النغمي وغير ذلك من مظاهر المشاركة النشطة. وإنتاج الموسيقى والغناء طقس اجتماعي له تأثيره الانفعالي على العازفين من الموسيقيين، وكذلك على جميع المشاهدين والمستمعين.

وقد يكون عسيرًا تأويل الرسالة الكامنة، لنقل، في مقطوعة موسيقية وترجمتها في كلمات وعبارات. ومع هذا فإن الموسيقى والغناء والرقص أعمال شائعة يعرفها كل إنسان، ونُنصت لها باهتمام شديد، ونحن نشعر حدسيًّا أننا نفهم الموسيقى لأنها تتحدث إلينا بلغة اللاشعور.

ولكن ما هي الرسائل التي تنقلها إلينا هذه الفروع المختلفة من الفن؟ عِشنا جميعًا تجربة الموسيقى وكيف تنقل إلينا مشاعرَ وانفعالاتٍ مختلفة؛ مثل السعادة والبهجة والحب والأسى والحزن والكبرياء الوطني والرهبة الدينية. وإن وظيفة مثل هذه الانفعالات التحكم في أفعالنا، ولكن الشيء الأقل وضوحًا هو أن الموسيقى قادرة أيضًا على توصيل ضروب متباينة من المعلومات عن الهيكل الاجتماعي ومعايير القيم، ويبدو هذا واضحًا من خلال البحوث التي تكشف لنا عن رابطة مذهلة بين الهيكل الاجتماعي وهيكل الغناء والرقص (وهذا ما سوف أعود إليه بعد قليل). إن توصيل المعلومات عبر الموسيقى هو نقل معلومات من العقل اللاشعوري لشخصٍ ما إلى العقل اللاشعوري لشخصٍ آخر. وعادةً لا يكون الراسل ولا المتلقي مدركًا عن وعي بأن ثمة عمليةَ توصيل جارية.

لذلك لنا أن نفترض أن الموسيقى لها دور اجتماعي بيولوجي؛ إذ تُسهم في خلق التضامن الاجتماعي والهوية الجمعية داخل قبيلة أو مجتمع. إنها أيضًا، وكما سوف أوضح فيما بعد، توصل إلينا معاييرَ عن كيفية صياغة هيكل المجتمع وكيف تتشكل العلاقة بين الناس وبعضهم البعض.

وأتصور أن كل إنسان في مجتمع ما يعبر من خلال ذوقه أو أسلوبه الفني عن رأيه الشخصي بشأن الحالة التي يكون عليها هيكل المجتمع، أو الحالة التي ينبغي أن يكون عليها هذا الهيكل. إن الغناء والرقص الجمعي في مجتمع قبَلي يُسهم في بيان أساليب الأفراد في التقارب بين بعضهم بعضًا، وبذا يكون تعبيرًا عن نوع من توافق الآراء حول كيفية هيكلة ذلك المجتمع، أو لنقل بعبارة أخرى: إن ذلك النوع من عملية التفاوض

اللاشعوري، والتي تشبه الطريقة التي توصل بها قطيع من قردة البابون إلى اتفاق بشأن كيفية الخروج بحثًا عن الطعام.

وسبق لي أن أكدت أن من الأهمية بمكانٍ، لبقاء المجتمع على مدًى طويل، أن يكون قادرًا على التكيف سريعًا مع التغيرات الطارئة على الظروف والأوضاع الخارجية؛ وذلك عن طريق إضفاء طابع ريجالي أو كاليبتي. ولن يكون تقييمنا لأيٍّ من استراتيجية R/K– هو الأمثل في ظل الظروف المعنية إذا ما كان التقييم رهن الزعيم وحده؛ ذلك لأن القائد له دائمًا مصلحته الأنانية التي تدفعه إلى اتباع الأسلوب الريجالي. ويتعين، لكي يكون التقييم فعالًا، أن يشارك في إنجازه جميعُ أبناء المجتمع في تعاون مشترك. ولهذا أذهب في افتراضي إلى أن الغناء والرقص على نحو جمعي وغيرَهما من التعبيرات الفنية المختلفة في قبيلة أو في مجتمع؛ إنْ هي إلا وسائلُ تعبيرية لخلق توافق آراء بشأن استراتيجيات R/K– وغيرها من جوانب الهيكل الاجتماعي.

وثمة احتمال بأن تكون استراتيجية R/K– واحدةً من بين عوامل اجتماعية كثيرة، والتي يمكن التعبير عنها بالموسيقى. وسوف أعود مرةً أخرى إلى هذه المناقشة، مع عرض بعض الأمثلة التي توضح لنا كيف أن المفاوضات بشأن الهيكل الاجتماعي تتنكَّر في صورة مناقشات حول القيمة الجمالية والحظر الاجتماعي لأنواعٍ وأساليبَ موسيقية متباينة.

## القياس المقطعي الموسيقي Cantometrics

تولى في الستينيات فريق بحث برئاسة عالم «الإثنولوجيا» أو علم السلالات آلان لوماكس Alan Lomax (١٩٦٨م) إنجاز دراسة مثيرة عن الأغاني في ثقافات كثيرة مختلفة، وحرص فريق البحث على التزام الدقة الشديدة في تسجيل عدد من خصائص كل أغنية، ثم قارنوا كل ملف البيانات مع بيانات إثنولوجية وسوسيولوجية خاصة بالثقافات التي أنتجت كل قطعة موسيقية. ويسمى هذا المنهج في البحث القياسَ المقطعي للموسيقى. وكشفت الدراسة التحليلية الإحصائية لهذه البيانات جميعها عن رابطة منظومية بين أسلوب الأغنية والهيكل الاجتماعي ... «... مثلما يعيش الناس يغنون.» وأوضح مُعاملُ الارتباط هذا أن ثمة درجةً من الدلالة الإحصائية نادرًا ما تظهر في العلوم الاجتماعية. «ويكاد يكون عسيرًا العثورُ على برهان أفضلَ من ذلك عن الرابطة بين أسلوب الأغنية والهيكل الاجتماعي.»

ويناقش لوماكس عديدًا من خصائص الأغاني الفولكلورية، ويفحص الدلالة الاجتماعية لهذه الخصائص، ووجد أن من أهم الصفات الفارقَ بين الغناء الفردي

«صولو» والجماعي أو الكورس (الكورال). إن غناء الكورال القائم على تساوق النغمات تكون له الغلبة والسيادة في المجتمعات التي ترتفع فيها درجة التضامن الاجتماعي، وحيث يمثل التعاون وعمل الفريق عنصرًا مهمًّا في الحياة اليومية. ونجد على العكس من ذلك الغناء الفردي «صولو»؛ إذ ينتشر في كلٍّ من المجتمعات التي تشدِّد على أهمية تأكيد الذات، وفي المجتمعات التي بها قائد قوي له الكلمة والمشيئة في تقرير كل شيء. وغالبًا ما تكون هذه الأغنيات معقدةً والصوت صخَّابًا؛ مما يجعل من الصعب تمامًا على المستمعين أن يشاركوا في الغناء، ولكن الغناء الفردي «صولو» غالبًا ما تكون كلماته أكثر ثراءً من غناء الكورال. والملاحظ أن الأغنية الثرية بالكلمات مع مخارج صوتية محددة تخص مجتمعاتٍ ذاتَ هيكل اقتصادي واجتماعي معقد. ويواجه الناس في هذه المجتمعات تعليمات معقدة في حياتهم اليومية، وحيث تحظى كلمات الزعماء والخبراء بأهمية كبيرة. ونجد على الطرف المقابل من السلَّم أغانٍ زاخرةً بالتكرارات، أو بكلمات لا معنًى لها، أو أصوات خرساء غير واضحة التعبير. وتوجد مثل هذه الأغنيات الخالية من مظاهر الإطناب في مجتمعات ذات هيكل اجتماعي بسيط، وحيث يفهم كل امرئ رسالة قصيرة، وحيث لا حاجة لتفسيرات تفصيلية.

والصوت الخشن الأجش المثير علامة على تأكيد الذات. ونجد الفواصل اللحنية «الميلودية» القصيرة في ثقافات تسودها منظومات صارمة للمكانات الاجتماعية؛ بينما نجد الفواصل الممتدة الواسعة حيث يكون الناس أقل تقييدًا ولديهم حرية أكبر للحركة؛ بدنيًّا واجتماعيًّا على حد سواء، ويشير الصوت الثاقب المحدود وغلبة أفكار الحب في النص إلى القيود المفروضة على الحياة الجنسية للناس.

وليس الصوت وحده هو المهم، ولكن طريقة إبداعه أيضًا مهمة بكل تأكيد. إن الفارق بين عدد مختلف من المغنِّين أو الموسيقيين ضمن فريق أوركسترا؛ يعكس العلاقات الاجتماعية في المجتمع بوسائل كثيرة. مثال ذلك أن فريق أوركسترا موسيقيًّا أو كوراليًّا كبير الحجم ومتعدد العناصر بقيادة قائد واحد يكون وثيقَ الصلة بنظام اجتماعي قائم على سيطرة سياسية مركزية وتقسيم طبقي اجتماعي هرمي. ويرمز الغناء المتناوب partisinging ومزج الألحان counterpoints إلى تقسيم العمل، خاصةً بين الرجال والنساء، وإلى أدوار تكميلية من الجنسين. ويرى لوماكس أن هذا ينطبق على كل الحالات بغضِّ النظر عن جنس المغنِّين.

ولكن الموسيقى الأوركسترالية المحكَمة والتفصيلية المليئة بالزخارف الصوتية؛ هي من خصائص الموسيقى الدينية المعبِّرة عن التقوى والرهبة أمام الله (لوماكس، ١٩٦٨م).

وثمة دراسة أكثر محدوديةً عن الموسيقى الأمريكية عند السود تكشف عن وجود رابطة مماثلة بين الأسلوب الموسيقي والتضامن الاجتماعي (برجيسين، ١٩٧٩م). بيد أن هذه الدراسة أقل شموليةً من دراسة لوماكس، وتشتمل فقط على محدد اجتماعي أوحد؛ وهو التضامن. وتركز نظرية برجيسين على نظرية برنشتين (١٩٧٥م) عن المدونة (الكود) المحددة والتفصيلية؛ ذلك أن المدونة المحددة هي اتصال حيث المفردات وعدد البدائل البنائية للجمل محدود. وتهيئ المدونة التفصيلية قدرًا أكبر من الحرية وقدرًا أكبر من الإمكانات البديلة للتعبير، ونجد المدونة المحددة في المجتمعات التي تتسم بالتضامن والتماثل وتوافق الآراء، وحيث لا حاجة لتعبيرات تفصيلية. ولكن المدونة المحكمة التفصيلية نجدها في المجتمعات التي تتسم بقدر أكبر من التعددية، وحيث توجد إمكانات أكثر للتعبير عن أفكار فريدة وشخصية. ويطبق بيرجسين هذا التمييز على الموسيقى كاتصال، ويتخذ من موسيقى السود الأمريكيين مثالًا على ما يقول.

والمعروف أن تاريخ السود الأمريكيين بدأ بالعبودية، وكانت هذه فترة تضامن قوي بين السود. وتجلى التعبير عن هذا في أسلوب الروحانيات، وهو أسلوب للتعبير الموسيقي أكثر انتظامًا من الأشكال الموسيقية التالية. وظهرت موسيقى الجاز وموسيقى البلوز blues، وقد ظهرت كلتاهما بعد أن بدأ السود يهاجرون إلى الشمال ويحصلون على الاستقلال؛ ومن ثم خفَّت قوة التضامن، وأضحت موسيقاهم اليوم تحديدًا نوعًا من المدونة التفصيلية، وكم هو يسير أن نتبين هذا في موسيقى الجاز حيث القاعدة، وليس الاستثناء، ظهورُ حالات النشاز والارتجال! وعندما أدت حركة الحقوق المدنية وزيادة الوعي الإثني إلى ظهور حاجة متجددة للتضامن بين السود هنا وُلدت موسيقى الروح soul التي تمثل من جديدٍ مدونةً أكثر محدوديةً وتقييدًا (برجسين، ١٩٧٩م).

## الموسيقى الريجالية والكاليبتية

والآن لنحاول أن نتبين كيف يمكن استخدام النتائج التي توصل إليها كلٌّ من لوماكس وبيرجيسين فيما يتعلق بما تكشفه دراستهما عن رابطة بالنظرية الثقافية R/K–. يصف لوماكس عددًا من الخصائص المرتبطة مباشرة بالهيكل الاجتماعي والتراتبية الهرمية السياسية (لوماكس، ١٩٦٨م). ونلحظ أن المَعْلم الأهم هو الزخرفة. إن التفاصيل المحكمة والتزيين هي رموز دالة على التقوي والمجد؛ ومن ثم فكلما كان التقسيم الطبقي أكثر تطرفًا وتزمتًا، تعيَّن التعبير عن المزيد من الرهبة من خلال الموسيقى المفعمة بالزخارف.

ويعتبر التزيين مؤشرًا واضحًا على الطابع الريجالي، كذلك فإن العلاقة بين قائد الأوركسترا والمغنين في الفرقة أو القائد والعازفين الموسيقيين في أوركسترا، هي مؤشر واضح أيضًا على التقسيم الطبقي الاجتماعي. إن الفرقة الغنائية الكبيرة التي يقودها قائد كورال واحدٌ أو الفرقة الموسيقية (الأوركسترا) الكبيرة بقيادة مايسترو واحد تعكس الهيكل السياسي للمجتمع الريجالي، ولكن الطرف النقيض هو أسلوب غنائي يغني فيه كل فرد بالدور دون أي نوع من القيادة ... أشبه بسرب طيور. هذا الأسلوب الكاليبتي في الغناء يمكن أن نجده في المجتمعات البدائية التي تفتقر إلى أي وحدة سياسية دمجية.

وجدير بالملاحظة أن الفارق بين الغناء الفردي (الصولو) والغناء الجمعي (الكورال) يقودنا إلى مفهوم التضامن. ويحتل الشعور بالتضامن موضعًا قريبًا من منتصف الجدول الثقافي –R/K، ويقوم المجتمع الريجالي على التعاون القسري وعلى التماثل الإكراهي، ويقوم المجتمع الوسيط على التعاون الطوعي والتماثل الإرادي. ويستلزم أكثر المجتمعات إغراقًا في الطابع الكاليبتي تعاونًا محدودًا دون حاجة إلى تماثل. ويتحقق شعور التضامن بفضل التعاون الطوعي. ويمكن أن يتجلى التعبير عن هذا من خلال فِرق أو جماعات تغني معًا في تساوق وانسجام دون قائد لها.

وثمة طابع آخر أكثر ريجالية إلى حدٍّ ما؛ وهو فريق غناء مع مغنٍّ واحد رئيس قائد. والخطوة التالية هي الابتهال؛ حيث يغني القائد أولًا ويردد بعده الفريق، والخطوة الأخيرة نحو الطابع الريجالي هي الغناء «الصولو»؛ حيث يغني المغني الفرد (الصولو) أغنية شديدة التعقيد بحيث تستحيل مشاركته، ويُنصت إليه الحضور في خشوع، ويكون المغني هنا ممثلًا رمزيًّا للديكتاتور.

ولكن غناء «الصولو» نجده أيضًا في الطرف المقابل لجدول: –R/K غناء الصولو تعبير عن الفردية في الثقافات الكاليبتية، ويمكن للمرء بين الحين والآخر أن يسمع ما يمكن أن نسميه الابتهال المردود reversed litany؛ إذ يغني الفريق سطرًا ويكرره المغني القائد، وهذا رمز جيد للديمقراطية النيابية.

والملاحظ أن الموسيقى والغناء المتَّسمَين بالطابع الريجالي تحددهما نزعة الكمال والبناء المتزمت للجمل، وثمة قواعدُ صارمة للإيقاع والهارموني والسجع والتفعيلة أو وحدة القياس foot، مع إمكانات محدودة للتعبيرات البديلة. ويعتبر هذا بلغة برجيسين مدونة مقيدة، كذلك فإن الموسيقى الوسيطة المعبِّرة عن التضامن وعن التعاون الطوعي هي مدونة مقيدة. ولكن نجد على الطرف الكاليبتي النهائي من المجدولة المدونةَ التفصيلية التي تسمح بالنشاز، وتعتبر موسيقى الجاز أوضح مثال على هذا.

وسوف أدفع بأن التراتبية الاجتماعية الهرمية لا تجد تعبيرًا عنها فقط من خلال العلاقات بين المغني الأول القائد والفريق، أو بين قائد الفرقة الموسيقية (المايسترو) وفرقة العازفين، بل تجد تعبيرًا عنها أيضًا من خلال العلاقات بين الصوت (الميلودي) اللحني الأساسي والجزء الجهير (الباص) bass أو بين الصوت المغني والأدوات المصاحبة له. وتتميز الموسيقي ذات الطابع الريجالي بالصوت اللحني الميلودي الواضح الغالب والمليء بتفصيلات محكَمة ومصحوب بصوت جهير (باص) عميق وخفيض وغير مترابط. وتعتبر الموسيقى الكلاسيكية والموسيقى الشرقية من الأمثلة المميزة والواضحة لذلك. ونجد عند الطرف المقابل موسيقى البوب الشعبية؛ حيث الصوت الجهير (الباص) والمصاحبات الإيقاعية لهما الدور الغالب. ولهذا فإن موسيقى الروك والجاز والأساليب الموسيقية المماثلة هي موسيقى ذات طابع كاليبتي.

إن الذوق الموسيقي الفردي لشخصٍ ما هو تعبير لاشعوريٌّ عن تنشئته أو تنشئتها الاجتماعية، وعن موقفه الاجتماعي. وثمة بحث شامل عن الأذواق الموسيقية لدى الأمريكيين الشماليين (فينك وآخرون، ١٩٨٥م) يبين أن بعض الأساليب الموسيقية وثيقة الصلة ببعضها؛ بمعنَى أن الأشخاص الذين يستهويهم أسلوبٌ ما سوف يعجبهم على الأرجح تمامًا الأسلوب الآخر. هذا بينما الأنواع الأخرى من الموسيقى تكون بعيدة تمامًا مثل موسيقى الأوبرا وموسيقى الروك. ويبين تحليل عاملي إحصائي أن المسافة بين أنواع الموسيقى الأمريكية يمكن التعبير عنها بعاملين رئيسيين؛ ولهذا فإن من الممكن توضيح المسافة بين النوعين برسمهما ضمن رسم بياني ثنائي الأبعاد. ويفسر المؤلفون البعد أو العامل المسئول عن القدر الأكبر من التباين (٣٠٪) على أنه مقياس النزعة الشكلية والتعقد. ونجد عند الطرف النهائي المعقد والشكلي من الجدول كلًّا من الأوبرا والموسيقى الكلاسيكية والفرق الكبرى big band والموسيقى الدينية. ونجد عند الطرف البسيط وغير الشكلي موسيقى الروك والريفية country والبلوجراس (العشبية bluegrass)، والصول أو النفس soul والجاز. ويعكس العامل الآخر في التحليل (والمسئول عن ٢٧٪ من التباين) الفارق بين سكان الريف وسكان الحضر؛ حيث موسيقى الروك والجاز والموسيقى الكلاسيكية تستهوي في الغالب أهلَ المدن، بينما الموسيقى الريفية والدينية تستهوي سكان الريف (فينك وآخرون، ١٩٨٥م). وجدير بالملاحظة أن البعد الأول (الذي يصفه فينك ومعاونوه بالشكلانية والتعقد) نجده داخل إطار الانتخاب الثقافي يلائم تمامًا الجدول R/K؛ حيث الأول أكثر نزوعًا إلى الطابع الريجالي، وحيث موسيقى الروك أكثر

نزوعًا إلى الطابع الكاليبتي من بين الأنواع المذكورة. ويشير هذا إلى أن العامل الثقافي هو واحد من أهم العوامل في تحديد أذواق الناس الموسيقية. R/K−

## أمثلة

ليس ممكنًا هنا بطبيعة الحال تقديم دراسة تفصيلية عن التاريخ العالمي للموسيقى في ضوء نظرية الانتخاب الثقافي؛ لذلك آمُل أن يقنَع القارئ بقليل من الأمثلة التوضيحية.

في مطلع العصور الوسطى كان الموسيقيون، شأن غيرهم من الفنانين الآخرين، تعيِّنهم الكنيسة أو البلاط الملكي، وكان هدف الموسيقى الحمد والتسبيح لله، ثم أضيف بعد ذلك مدح الملوك وأبطال الحروب. وتميزت العصور الوسطى بأن زمانها زاخر بالحروب؛ الأمر الذي انعكس في الموسيقى ذات الطابع الريجالي، والتي تتحكم فيها المؤسسة الحاكمة. وظلت الهيمنة للأفكار والموضوعات الدينية إلى أن بدأ عصر الرومانسية، والذي ظهرت معه موضوعات وأفكار الحب.

وترتبط هذه الموضوعات الجديدة بتحول في الهيكل الاجتماعي، بدأت جذوره في القرن الثامن عشر وقتما ظهرت الأسرة النواة باعتبارها العنصر الأساسي للمجتمع (أرييس Aries، ١٩٦٠م). واصطبغ الزواج والحياة الأسرية بالطابع الرومانسي، وبدأ في الوقت ذاته الاحتفاءُ بهما في الأغنية باعتبار ذلك أخلاقياتٍ جنسيةً جديدة وأشد صرامة لتعلم الناس الزواج الأحادي monogamy، كما تعلمهم الإخلاص؛ تأسيسًا على المثل الأعلى للحب الصادق. وزايل المجتمع الطغيان الديني والسياسي الذي كان سائدًا في الأزمنة السابقة، وحل محلَّه نهج أكثر تهذيبًا وصقلًا وأقل شفافية وذو طابع ريجالي، وهو ما سُمي الأخلاقيات الجنسية. ويحتفظ موضوع الحب، الذي لا يزال مهيمنًا في موسيقى البوب الحديثة، بهذه الأخلاقيات عن طريق نظرة مثالية إلى الحب الصادق.

مؤشر آخر على أن الموسيقى الرومانسية ليست أقل، من حيث طابعها الرومانسي، عن سوابقها، نجده في الجمهور الذي أصبح أكثر انضباطًا والتزامًا خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر. كانت العادة الإظلام التام لقاعات المسارح وقاعات الكونسير، ويلتزم الجمهور بالجلوس في هدوء ودَعة ودماثة، ولا يصفِّق تحيةً إلا بعد انتهاء العرض. والملاحظ أن التصميم المعماري للمسرح كان يؤكد الهوة العميقة بين الأطياف القليلة فوق خشبة المسرح وبين الأعداد الكبيرة غير المعروفين من الجمهور، وهنا يصبح الفارق بين العالم الخيالي للممثلين والموسيقيين وعالم الجمهور مُناظرًا للفارق بين العالم المقدس

وعالم الأرض، ويغدو آلاف المتفرجين أشبه بشيء رمادي، غُفلًا، فاقد الحيلة متواضعًا (سينيت، ١٩٧٤م).

وعلى أية حال فإن الفن ذا الطابع الريجالي ليس دائمًا فنًّا داعيًا للسِّلم؛ إذ من الضروري أن نمايز هنا بين الطابع الريجالي الدفاعي والهجومي. وتكون الثقافة ذات الطابع الريجالي في موقف دفاعي إذا واجهت تهديدًا من أعداءٍ خارجيين أو من قوًى داخلية كاليبتية، ويخلق هذا الموقف موسيقى مَهيبةً جليلة وقورة جادة وظيفتها ضبط الناس للالتزام بالنظام ومنع الثورة. وليس الحال كذلك في الموقف الهجومي المميز لثقافة توسعية ذات طابع ريجالي. وتتميز الموسيقى الهجومية ذات الطابع الريجالي بأنها موسيقى طنانة، في أبَّهة وغرور، توحي بالكبرياء الوطني ومقاومة الروح كأساس لسياسة إمبريالية، ولنستمع على سبيل المثال إلى الليلة الأخيرة لجولة الفرقة الموسيقية البريطانية الشهيرة؛ حيث دفع الحب الجمهور إلى أن يغني أغنية إلجار Elgar الشهيرة:

أرض الأمل والمجد\
أُمُّ الأحرار\
كيف لنا أن نمجِّدكِ؟\
نحن المولودون فيكِ،\
ها هي تتسع وتتسع دومًا\
حدودُكِ المقدورة\
الرب الذي جعلكِ قوية\
يمنحك القوة لتكوني أقوى وأقوى\
والرب الذي جعلكِ قوية\
لا يزال يريدكِ الأقوى دائمًا

لا أحد يمكنه أن يشك في الطابع الريجالي لهذا النص الإمبريالي الذي تردد مع مطلع القرن العشرين وقتما كانت بريطانيا القوة الاستعمارية الأولى، وأصبح الجمهور يقينًا منذ ذلك التاريخ أقلَّ انضباطًا والتزامًا بالنظام، غير أن الغلو في النزعة الوطنية والحماس القوي ينبض بالحياة. وظهرت على مدى القرن العشرين الكثير من الاتجاهات الثقافية الأكثر كاليبتية، وتجلى هذا الظهور بخاصة في الثقافات الفرعية الفنية؛ إذ تظهر هذه الثقافات على مدى بضع سنوات محدودة، وتستحدث معاييرها وقيَمها وأزياءها، مميزة

الأسلوب، وموسيقاها ورقصاتها وفنها البصري وحدودها الإقليمية وفِرقها، علاوة على جميع العناصر تقريبًا المميزة لثقافة بدائية. وجدير بالذكر أن هذه الثقافات الفرعية تظهر عفويًّا عندما يشعر فريق بأنه بات هامشيًّا أو مهددًا أو مجرد أنه غير راضٍ عن المجتمع المحيط به. ولا ريب في أن السرعة التي تظهر بها هذه الثقافات الفرعية وتنتشر وتتغير هي مؤشر عن مدى كفاءة قدرة الثقافة البشرية على التكيف وكيف تتكيف على نحو فعَّال من خلال اللاشعور. ويمكن أحيانًا لهذه الثقافات الفرعية الفنية أن تتميز بخصائص معينة كأن تكون ثقافات مضادة تمثل تمردًا كاليبتيًّا ضد المجتمع الريجالي الأكثر رسوخًا. وتعتبر الموسيقى وسيلة مهمة للتعبير عن هذه الثقافات الفرعية — وغالبًا ما تكون هي الوسيلة الأهم قاطبة — كأداة اتصال لتوصيل رسائل ثقافية وللتعبير عن الهوية الثقافية. ونجد الكثيرين من الشباب يقنعون بتحديد هويتهم تأسيسًا على ذوقهم الموسيقي.[٦] ولا غرابة في أن الغالبية العظمى من الأساليب والأنواع الكاليبتية الجديدة مثل موسيقى الروك والجاز ... إلخ، ترجع أصولها إلى ثقافات فنية.

وظهرت خلال العَقدين الماضيين الفيديوهات الموسيقية music videos كشكل فني جديد، وحظيت بشعبية كبيرة جدًّا بين الشباب من البنين والبنات، هذا على الرغم من أنها لم تحتل بعدُ المكانةَ التي تجعل منها فرعًا من أفرُع الفنون المعترف بها. ويقدم لنا فن الفيديوهات الموسيقية موسيقى يغلب عليها الطابع الكاليبتي؛ علاوةً على فن بصري مساوٍ لها من حيث الطابع الكاليبتي أيضًا.

والملاحظ أن الثقافات الفرعية والثقافات المضادة الأكثر شعبية في المجتمع الحديث غالبًا ما تتحول تدريجيًّا إلى سلعة تجارية ومدمجة في الثقافة الرئيسية. وتفقد بعضًا من محتوياتها الأصلية، كما تدفع في الوقت نفسه الثقافةَ الرئيسية بعيدًا قليلًا في اتجاهها هي، أو لنقل بعبارة أخرى: إن الثقافة الرئيسية الأم والثقافة المضادة يتحركان تدريجيًّا تجاه بعضهما البعض؛ ليلتقيا معًا عند موقع وسط مشترك.

ولجأ الزعماء السياسيون والمدارس والمعابد في غالبية الأحيان إلى الموسيقى والغناء لاستخدامها كوسيلة فعالة للتأثير في الناس (كينشلوي Kincheloe، ١٩٨٥م). والملاحظ أن نظم الحكم الشمولية غالبًا ما تكون أكثر وعيًا من الحكومات الديمقراطية بالآثار الاجتماعية والسياسية للتعبيرات الفنية؛ لذلك نجد الرقابة على الفنون أكثر حدَّةً وأوسع انتشارًا في الدول غير الديمقراطية.

[٦] انظر: بورديو (١٩٧٩م)، حيث يناقش الذوق بصفته تعبيرًا عن الهوية الثقافية.

## محاورات جمالية

التغيرات التي تطرأ على فنون وموسيقى بلدٍ ما تكون أكثر وضوحًا وبروزًا عندما يطرأ تغير جذري ومفاجئ على التوازن R/K– للثقافة، ومن أقرب الأمثلة وضوحًا انهيار الاتحاد السوفييتي؛ إذ كشفت السنوات الأخيرة من التاريخ الشيوعي لبلدان الكتلة الشرقية عن درجة عالية من الحرية الفنية، بما في ذلك إقبال متزايد على موسيقى الروك (راكز وزيتيني Zetenyi & Racz، ١٩٩٤م). بيد أننا سمعنا الكثير من الأصوات الناقدة، ودارت حوارات ساخنة بشأن ضرر موسيقى الروك التي وصفها البعض عن حق بأنها حصان طروادة الموسيقى (مينرت Meynert، ١٩٨٧م). وتمثلت الحجج المناهضة لموسيقى الروك في أنها تثير في النفوس خَدَرًا وغباءً واستسلامًا، وأنها تخاطب الجمهور كجماعة وليس كأفراد (بوبوف Popov، ١٩٨٧م؛ وساركيتوف Sarkitov، ١٩٨٧م). وعلى الرغم من هذا فإن من الصعوبة بمكانٍ تخطئةَ هذه الحجج،[٧] إلا أنها مثال مهم على القدرة العامة لدى البشر لتبرير وعقلنة نفور انفعالي أو غريزي ضد تلك التعبيرات الثقافية تحديدًا، التي تشكل خطرًا كبيرًا على الوضع الثقافي القائم.

ونجد صراعًا مماثلًا في الولايات المتحدة الأمريكية حيث يُسر الكثيرون بأن الموسيقى الشعبية يمكن أن تؤثر في مواقف واتجاهات الناس (توهي Toohey، ١٩٨٢م). إن أكثر القوى التزامًا بالطابع الريجالي في البلاد (خاصة الأصوليين الدينيين) حاولوا مِرارًا وتَكرارًا محاربةَ موسيقى الجاز والروك التي يشعرون إزاءها بنفور قوي (جراي، ١٩٨٩م). مثال

[٧] توضح دراسة تحليلية لموسيقى الروك السوفيتية (كاراييف Karaev، ١٩٨٧م) أن هذا الضرب من الموسيقى من حيث ضبط النغم وموضوعات الغناء أكثر تباينًا من الموسيقى الشعبية السوفيتية التقليدية. والملاحظ أن عازفي موسيقى الروك غالبًا ما يغنون أغانٍ تتناول موضوعاتٍ وأفكارًا اجتماعية وأخلاقية ونفسية ووجودية؛ بينما الموضوع السائد والطاغي في موسيقى البوب الهادئة هو الحب والرومانسية. وتثبت موسيقى الروك السوفيتية أن ثمة تراجعًا وإحجامًا ضد الأسلوب المطروق في تسلسل الأحداث، كما تتجنب عبادة الأبطال وتستحثُّ المستمع على صياغة رأي فردي. هذا على عكس موسيقى البوب المبتذلة التي يمكن عن حق وصفُها بأنها تثير في النفوس خدرًا وغباءً. ونظرًا لأن موسيقى الروك تنقل أيديولوجيا بديلة، والتي يتماهى معها الجمهور، فإن هذه الموسيقى ترمز تلقائيًّا إلى هوية اجتماعية منحرفة والمميزة لهواتها والمعجبين بها. وإن من الظواهر السيكولوجية العامة أن أصحاب الهوية المنحرفة ينظر إليهم الغرباء باعتبارهم جماعة وليسوا أفرادًا، هذا على الرغم من أن هذه الموسيقى تنقل إلى مستمعيها أيديولوجيا ممعنة في فرديتها أكثر مما تفعل الثقافة الرئيسية الأم.

ذلك أنهم يزعمون أن موسيقى الروك تشتمل على رسائل شيطانية خفية يمكن أن يسمعها الجمهور عند عزف الموسيقى في اتجاه عكسي (لوك، ١٩٩١م؛ وفوكي وريد، ١٩٨٥م). ولكن الموسيقى يحميها سلاح أيديولوجي من أهم الأسلحة الأيديولوجية كفاءةً لدى النزعة الكاليبتية؛ ألا وهو حرية التعبير. ولكن الاستثناء الأهم من حرية التعبير هو الإباحة أو الفن الإباحي؛ لذلك لن نَدهَش إذ نجد أن بعض أغاني الروك منعتها الرقابة وحظرت تداولها بسبب ما فيها من فحش (اتحاد الحريات المدنية الأمريكية، ١٩٩١م). وحدثت بالمثل محاولات لاتهام فريق لموسيقى الروك بالمسئولية عن انتحار بضع أفراد من هواته (لوك، ١٩٩١م).

وعلى الرغم من أن هذه الصراعات قد تبدو غير ذات أهمية في مجمل النظرة العامة، إلا أنها — مع ذلك — تعبيرات تكشف عن عملية أساسية للغاية توجِّه مسار التطور الاجتماعي: كل إنسان، رجلًا أو امرأة، يعبر على نحو لاشعوري في الغالب عن نظرته الشخصية بشأن المجتمع؛ وذلك من خلال ممارسته هو أو هي للذوق الموسيقي أو الفني؛ لذلك فإن الجدل الدائر بشأن: أيُّ الأساليب والأنواع الموسيقية مقبول جماليًّا؛ إنما هو على مستوى اللاشعور تفاوض بشأن الهيكل الاجتماعي المرغوب.

## (٥) الرقص

الرقص شكل من أشكال الاتصال شأن الفنون الأخرى تمامًا، وليس البشر هم فقط من يرقصون، ولكن هناك أيضًا بعض أنواع الطيور والنحل والقردة العليا. وإن كثيرًا من الثدييات لديها لغة جسد متطورة جدًّا، وحيث إن الرقص نوع من أنواع لغة الجسد فإن هناك ما يبرر الاعتقاد بأن هذا الشكل من أشكال الاتصال أقدم من الناحية التطويرية من اللغة المنطوقة. ويزعم بعض العلماء أن الرقص من حيث هو شكل من أشكال الاتصال استخدمه البشر منذ أزمان سحيقة للاتصال وللتدرب على تقنيات الصيد (هوويس، ١٩٧٣م و١٩٧٢م؛ وساكس، ١٩٣٣م).

وثمة أوجهُ تماثل كثيرةٌ بين الرقص واللغة المنطوقة (كايبلر Kaeppler، ١٩٧٢م؛ ووليامز دي .Williams, D، ١٩٨٧م؛ وهانا، ١٩٧٩م). ويمثل الرقص عنصرًا مهمًّا في التنظيم الاجتماعي والتنظيم الديني في المجتمعات البدائية (سبنسر، بي ١٩٨٥م). ويحاكي الرقص السلوك الاجتماعي مثل الصيد وغير ذلك من أعمال المطاردة، والحيوانات والحروب والأساطير الدينية. ويستخدم البشر الرقص للتفاهم والتفاوض وحل النزاعات،

وقد يمتد الرقص لفترات طويلة مع مصاحبة موسيقية رتيبة. ويُستخدم هذا النوع من الرقص الممتد في الطقوس والمراسم الدينية رغبةً في الوصول إلى حالة من النشوة والوجد وتغيير مستوى الوعي (سنايدر Snyder، ١٩٧٤م؛ وهانا، ١٩٧٩م). ويحقق الراقص لنفسه مستوًى بديلًا للوعي الذي يبدو غريبًا كلَّ الغربة عن حياته وذاتيته اليومية، حتى إنه بإمكانه أن يصف الحالة الجديدة بأنها روح جديدة غريبة تلبَّسته واستولت على جسده. وجدير بالذكر أن الراقص الديني ربما يكون أوثق صلةً بعقله اللاشعوري وهو في تلك الحالة الطارئة أكثرَ مما يكون في حالة الوعي السوية؛ لذلك فإنه يكون في وضع اتصال وتماسٍّ أفضل مع لغة الرقص الرمزية.

وكما هو الحال تمامًا في فن الموسيقى والفن التصويري، فإن بالإمكان إثبات وجود رابطة مهمة بين أسلوب الرقص والهيكل الاجتماعي (روست Rust، ١٩٦٩م؛ ولوماكس، ١٩٦٨م). وترى عالمة الأنثروبولوجيا جوديث هانا أن الرقص وسيلة أكثر فعاليةً للتأثير في مواقف واتجاهات الناس، ويتفوق في هذا على أشكال الاتصال الأخرى لأنه يحفز إلى المشاركة النشطة، كما يؤثر في الوقت نفسه على العديد من الحواس. والملاحظ أن الرسالة ذاتها تتكرر مراتٍ كثيرة ويجري توصيلها مرات ومرات عبر قنوات عديدة بالتوازي: الحركة والموسيقى والنص الغنائي وزينة الجسد، والسياق الاجتماعي، والأدوار الاجتماعية في الرقص (من يرقص ماذا؟). ويكون كلٌّ من الجسد والعمل منغمسًا من خلال المشاركة النشطة، كما يكون الانتباه مركَّزًا كله على الرقص. وإذا كان ثمة شخص غير معنيٍّ بالإنصات إلى رسالة الرقص، فإنه سوف يتلقى الرسالة لا محالة بأي وسيلة أخرى؛ لأن منبهاتٍ كثيرةً تحيط به وتغريه وتجذب انتباهه. ويتأثر الناس بالرقص ليس لما فيه من قوة، بل لما فيه من إغراء وغواية. لذلك تزعم هانا أن الرقص له وظيفة سيبرنية في تنظيم المنظومة الاجتماعية والتحكم فيها (هانا، ١٩٧٩م).

## رمزية الرقص

الرأي الشائع أن الرقص شكل من أشكال الاتصال، ولكن من الصعب، كما هو من الصعب في الفنون الأخرى، أن نقول ما الذي يجري توصيله.

يزخر الرقص بالرموز، وجرت محاولات كثيرة لتأويل هذه الرموز، وثمة موضوع يتكرر دائمًا وأبدًا، وهو الحلقة؛ حلقة الرقص. والمعروف أن الناس حين يرقصون حول شيء سوف يركزون انتباههم على أي موضوع في مركز الحلقة، قد يكون هذا الشيء سارية

لمحرم «طوطم»، أو رمحًا أو نارًا، أو قِدرًا مملوءة، أو شخصًا مهيَّأً لضمه إلى الجماعة، أو جسدًا مَسجيًّا استعدادًا لمواراته التراب، أو — كما هو الحال في أيامنا — شجرة عيد الميلاد. وطبيعي أن التجمع في حلقة حول موضوعٍ ما يعني امتلاك هذا الشيء أو حيازته والاستحواذ عليه واستيعابه داخل الطائفة أو المجتمع، أو لطرده وإبعاده، كذلك رأس الأسد الذي اصطاده الناس وأحاطوا به لا بد وأن ينقُل قوته التي كانت لصاحبه السابق. ويرقص كاهن الشامان حول الشخص المريض ليطرد الروح الشريرة عنه. وإن الرقص حول حيوان يضحي به الناس قربانًا يعني أن الحيوان ضحية وفداء للمجتمع أو الطائفة، كذلك فإن الدائرة لها معنًى ديني وهو ما يتضح على سبيل المثال حين نعرف أن شعب النهوا Nahua في المكسيك القديمة اعتادوا أداء رقصاتهم الدينية في دوائر وحلقات، أما رقصاتهم الدنيوية فيؤدونها في صفَّين مستقيمين.

والملاحظ أن كل راقص داخل حلقة ندٌّ ومكافئ للراقصين معه، فالجميع سواء، وتتكسر هذه المساواة إذا ظهر الراقصون في شكل تكوينات أخرى مثل الثعبان، هنا يخرج أحدهم إلى المقدمة ويحتل الصدارة، ويتبعه الراقصون الآخرون ويقلدون القائد. وثمة موضوع آخر إذ يقف الراقصون صفين مستقيمين في مواجهة بعضهم البعض، وهنا يكون الراقصون عادةً رجالًا فقط، ويرمز الصفان المتقابلان للحرب، ونجد في حالات أخرى صفًّا مؤلَّفًا من رجال والصف الآخر من النساء. ويعبر التمثيل الإيمائي الصامت هنا عن لعبة الزواج (ساكس، ١٩٣٣م). ونرى في الممالك الكبيرة وفي الإمبراطوريات استعراضات عسكرية؛ حيث يسير عدد كبير من الجنود في صفوف طويلة يقودهم قائد آمِر واحد، ويظهر هنا على نحو مثير وجهُ التماثل بين الاستعراض وهيكل القيادة الآمرة للمملكة.

ونشهد في مجتمعات عديدة الأمهات يرفعن أطفالهن إلى الهواء لدعم نموهم، (ساكس، ١٩٣٣م). ونجد رمزية مماثلة في الرقصات الزوجية الحديثة حيث الرجل يرفع المرأة كرمز على دعمه الاقتصادي لها، ويقودنا هذا إلى أدوار الجنس، وأثبتت جوديث هانا بالوثائق أن الرقص في مجتمعات مختلفة يعكس إلى حد كبير أدوار الجنس (هانا، ١٩٨٨م؛ ١٩٨٩م).

وتوجد في أغلب المجتمعات البدائية رقصات الجنس المنفردة، وهناك رقصات للرجال وأخرى للنساء. ولكن نادرًا ما يرقص الرجال والنساء معًا (ساكس، ١٩٣٣م). ويعكس هذا تمامًا وَقْع تقسيم العمل بين الجنسين والذي نشهده في المجتمعات البدائية. وهنا تعتبر روح المجتمع القَبَلي أو القَروي أهم من زمالة الزواج. وظلت الرقصات أحاديةُ

الجنس هي المهيمنة في العصور الوسطى، بل وكانت رقصات مهنية محددة تخص تجارة بذاتها (أرييس، ١٩٦٠م). وظهر الرقص الثنائي، الجامع بين اثنين من الجنسين، خلال العصور الوسطى، ولم يكن مسموحًا في البداية إلا بالكاد بأي ملامسة بين الرجل والمرأة أثناء أداء هذه الرقصات، ثم بدءوا بعد ذلك يمسك الزوجان الراقصان بأيديهما. وبلغ التزاوج ذروته في القرن التاسع عشر بما نسميه اليوم رقصات صالات أو قاعات الرقص؛ حيث الرجل والمرأة يمسك أحدهما الآخر ويضمه إليه بقوة (ساكس، ١٩٣٣م). والمألوف في هذه الرقصات أن الرجل والمرأة يتحركان معًا بالكامل وكأنهما جسد واحد، وشاع هذا الضرب من الرقصات شيوعًا كبيرًا في عصر ازدهار الرومانسية وقتما أصبح الزواج والأسرة النواة يعتبران حجر البناء للمجتمع، ولكن اليوم، وقد تضاءلت أهمية الأسرة النواة، يسود ميل بين الشباب والشابات إلى أن يحُدَّ الرجل والمرأة من تماسكهما أثناء الرقص، وأن يتحركا معًا ولكن منفصلين. هذا على الرغم من أنهما يرقصان كلٌّ زوجين معًا.

والملاحظ أن الرقصات الزوجية لم تحل تمامًا محل الرقصات الجماعية التي عاشت في مناطق الريف وفي لعب الأغاني بين الأطفال، وبدأت تظهر اليوم ببطء الرقصاتُ أحادية الجنس مرةً ثانية في ثقافات شباب الحضر في أشكال مختلفة؛ منها رقصة بريك دانس Break Dance، ورقصة هيب هوب hip hop، حيث يتنافس شباب الرجال لإظهار أفضلهم في أداء رقصات أكروباتية أو بهلوانية.

ولنا أن نناقش ما إذا كان الرقص بقايا أثرية هامشية موروثة عن ماضٍ بعيد، وتحولًا فارغًا وتسلية غير ذات معنًى، وتجاوزت وظيفته منذ زمن طويل وسائل اتصال أخرى أكثر فعالية، أم أنه لا يزال يحتفظ بمعنًى شعائري ووظيفة وثيقة الصلة بحياتنا الاجتماعية وتنظيمنا الاجتماعي. وتبين أن أسلوب الرقص يتغير وقتما يتغير الهيكل الاجتماعي (ريتشمان وشمايدلر، ١٩٥٥م؛ وساكس، ١٩٣٣م؛ وروست، ١٩٦٩م). وتكشف دراسة أوثق صلةً بالموضوع عن أن الرقص يمكن أن يشتمل على نزعة رمزية ثرية جدًّا وتفصيلية للغاية. وجدير بالذكر أن المؤرخ الموسيقي كورت ساكس Kurt Sachs عُني كثيرًا بدراسة الرموز الأكثر تقدمًا. وليسمح لي القارئ بأن أورد بضعة أمثلة: مجتمعات كثيرة لديها رقصات، نجد فيها زوجًا أو أكثر من الراقصين يصنعون بأذرُعهم جسرًا بحيث يمر من تحت أذرعهم بقية الراقصين. ويحدث أحيانًا أن يقف صف كامل من الأزواج صانعين مجموعةً من الجسور حيث يعبُر آخر الراقصين ليكون هو الأول، ويحتل المقدمة بعد ذلك ويصنع جسرًا جديدًا ليعبُر من تحته مَن يتْلونه في الطابور، كذلك فإن العبور تحت

أذرع أو أرجل الراقصين الآخرين يرمز عادةً إلى الميلاد. ونرى في التشكيل المعروض هنا سالفًا رمزًا للتجديد الأبدي للحياة، حيث جيل يأتي بعده جيل، في تعاقب مطرد، ويوجد شكل آخر وموضوع آخر متقدم أكثر في ثقافات كثيرة، وهو عبارة عن سلسلة ممتدة لرقصة الضفيرة أو الجديلة (وتسمى السلسلة الإنجليزية chaine anglaise)؛ حيث يتحرك الرجال والنساء في دائرتين في اتجاهين متضادين في السلسلة. وبعد مرور واحد تلتقي أنت بالثاني ويمضي في الاتجاه المضاد لك، وتعطيه يدك اليسرى وتمر أنت عن يمينه، وفي المرة التالية تعطيه يدك اليمنى وتمر عن يساره. ويعتقد ساكس أن هذه الحركة الجديلية ترمز إلى عملية النسج التي ترمز بدورها إلى الخلق (ساكس، ١٩٦٣م). هل هو على صواب أم أن ما قاله ينطوي على مبالغة في التأويل؟

وللقارئ كل الحق في أن يسأل عما إذا كانت هذه الرمزية المتقدمة مفهومة أصلًا أم لا. إن عددًا محدودًا من الراقصين هو الذي يتأمل في تحليل الرموز وقتما يتمازحون وهم على منصة الرقص، وهذا لا يفعله أبدًا المشاهدون السلبيون، بل ربما أن الشخص الذي ابتكر في البداية رقصةً بذاتها لم يكن واعيًا برمزيتها، ولكن أليس من المحتمل أن يكون ذلك متحققًا على مستوى اللاشعور؟ هذا هو عين السؤال الذي طرحه إليانور ميثيني Eleanor Metheny:

> «أن يكبَر المرء ويشبَّ عن الطوق ليصبح رجلًا يمكن أن تكون عملية مثيرة ومخيفة ومجزية في أي مرحلة من مراحل العمر. لقد كانت خبرة مروعة بشدة بالنسبة للفِتيان الذين بلغوا سنَّ الرجولة أثناء الحرب العالمية الثانية، وزاد من تعقيد هذه الخبرة الحاجةُ إلى إخفاء تلك المخاوف، ولكن بالنسبة لي كان الإحساس بهذه المشاعر المركبة مقترنًا ضِمنًا بلعبة معروفة أيام الحرب باسم لوبي-لو loopy-lo، والتي كانت تسمى أيضًا هوكي-بوكي.
>
> والملاحظ في الهوكي-بوكي أن النغمة المألوفة اكتسبت طابعًا عاليًا من موسيقى الجاز، واعتاد أن يتحرك الراقصون تجاه نقرة مرخَّمة، وتحولت راحة اليد إلى قبضة، وإصبع السبابة مبسوطًا كأنما يشير إلى شيء، واتسعت كل حركة في الرقصة أثناء الرقص، وأصبح عزفها وأداؤها شديد القوة، وتغيرت الكلمات القديمة لتتلاءم مع هذه الحركات التي اتسمت بالقوة والنبرة المرخَّمة، مع التأكيد مع الكلمات: «أدخل ذراعي اليمنى.» ويتم ذلك والراقص منفرج الساقين متخذًا وضعًا مثيرًا؛ بينما قبضة اليد والسبابة مبسوطة تشير إلى مركز

> الدائرة. وينعكس الوضع مع عبارة: «أخرج ذراعي اليمنى.» وتتردد عبارة: «ألعب الهوكي-بوكي بينما أهزه في كل اتجاه.» وتعود الهاء هنا إلى جزء شديد الأهمية في الجسد، والذي لا يمكن تسميته مباشرةً بينما يجري هزُّه بقوة والإصبع ممدودة وقد ارتفعت إلى أعلى فوق الرأس، وتتحرك حركة متهادية من جانب إلى آخر، وهنا يختلط جميع الراقصين ببعضهم البعض، أو ينكفئون حول الدائرة وهم يحركون أصابعهم إلى أعلى ويؤدون لعبة الهوكي-بوكي. الذراع اليسرى والساق اليمنى والساق اليسرى تدخل وتخرج في تعاقب، ثم أخيرًا إذا بي «أنا كلِّي» ملتزم بكل شروط الرقصة.
>
> ترى هل كل هؤلاء الفتية الخائفون والشجعان وهم يكبرون في عالم الهوكي-بوكي المشحون بالأخطار والموت يعرفون الدلالات الضمنية لأنماط الحركات في حالات الامتداد والانسحاب والاهتزاز؟ ترى هل كانوا يطابقون الإصبع المبسوطة برمز دال على بندقية أو برمز دال على القضيب؟ هل كانوا يُحسُّون بدلالات ضمنية للتظاهر بالشجاعة في حالة تحريك الإصبع يمينًا ويسارًا؟ وهل فهموا معنى التأكيد وهم يحسمون صراعًا بشأن الاهتزاز داخلًا وخارجًا، ثم يختلطون ببعضهم في غير انتظام أو يتراكبون وينكفئون على الأرض؟ ربما لا، وربما شعروا بالخجل مما هو وراء الكلمات لو أن أحدًا اقترح عليهم مثل هذه المعاني. بيد أننا نعرف عن يقين أنهم لبَّوا الدعوة لهذا الضرب من رقصات الأطفال ورقصوها مراتٍ ومرات، ليس لأن أنماط الحركة يمكن أن يؤديها أيُّ مشارك في مراكز الترفيه، وإنما لأن هذه المشاعر والانفعالات التي استثارها هذا الأداء زاخرة بالمعاني بالنسبة لهم» (ميثيني، ١٩٦٨م).

وربما لن يراودنا شك في أن الفتية الذين يرقصون رقصة الهوكي-بوكي في هذا المثال يفهمون رمزية الرقص من خلال لاشعورهم أفضل من فَهمهم لها بالعقل الواعي؛ شأن أي راقصين آخرين. ولكن غالبًا ما يكون من المستحيل أن نجيب بدقة عن تحديد مدى هذا الفهم، وكيف ولماذا طالما وأننا لا نملك أية وسائل فعالة وموثوق بها لدراسة اللاشعور. وواضح أن الرقص البشري يعكس جوانب كثيرة من الحياة الاجتماعية، ولكن من العسير بيانُ ما إذا كانت هذه الرمزية تؤدي بالفعل وظيفة أو غرضًا أم لا. ومن يدري، ربما تكون وظيفة الرقصة هي توصيل وترديد معايير السلوك الاجتماعي والتدرب عليها، وربما يستخدم الجميع الرقصة للتفاوض وللوصول إلى اتفاق بشأن الهيكل الاجتماعي

المنشود، وربما أيضًا يفيد المجتمع بالرقصة لاقتراح وتجربة هياكل اجتماعية جديدة، وربما يكون للعمل من خلال صراعات نفسية أو اجتماعية ومحاولة حسمها.

وجدير بالملاحظة أن الغالبية العظمى من الدراسات عن الرقص ودلالته الرمزية تركزت على حركات الراقص الفرد: أي أجزاء من جسده هي التي يحركها، وفي أي اتجاه، وبأية سرعة ... وهكذا (انظر على سبيل المثال: لوماكس، ١٩٦٨م). ولكن إذا كنا نبحث بخاصة عن هذه الرموز ذات الصلة الوثيقة بالهيكل الاجتماعي وبالنظرية الثقافية R/K، فإن الواجب يقتضينا النظرَ في التفاعل بين الراقصين وأدوارهم المختلفة: من الذي يرقص؟ كم عدد الراقصين معًا؟ هل يوجد متفرجون سلبيون غير مشاركين أم أن كل فرد يشارك وينضم إلى حلقة الرقص؟ هل يرقص الناس للرقص في ذاته، أم للمجتمع المحلي، أم للإله، أم للمتفرجين؟ وهل يظهر الراقصون في تشكيلات معينة أم على نحو عشوائي بين بعضهم البعض؟ هل جميع الأوضاع في تشكيلٍ ما متكافئة (كما هو الحال في الحلقة أو الدائرة) أم أن هناك أدوارًا مختلفة (مثال ذلك وجود قائد يتصدر الطابور)؟ وهل ثمة رقصات معينة أو أدوار معينة في إحدى الرقصات يرقصها أشخاص محددون دون سواهم بحكم المكانة الاجتماعية؟ هل حركات الراقصين متآزرة ومنسقة أم مستقلة عن بعضها؟ هل يتلامسون؟ هذه جميعها أسئلة مهمة من أجل الوصول إلى تأويل للدلالة الرمزية الاجتماعية لأية رقصة من الرقصات.

وسبق لي أن ذكرت كيف أن أدوار الجنس وهيكل الأسرة ينعكسان في الرقص (لمزيد من التحليل انظر: هانا، ١٩٨٨م). وثمة جانب آخر مهم ينعكس في الرقص؛ وهو التضامن مقابل الفردية؛ ذلك أن كل شخص في مجتمع يتصف بدرجة عالية من التضامن يشارك في الرقص، ويتبع كل منهم الآخر في حركة متآزرة منسقة، وغالبًا ما يلمس كلٌّ منهم الآخر؛ مثال ذلك ما يحدث داخل حلبة الرقص حيث يمسك كل فرد بيد الآخر، والنقيض لذلك هو الرقصة الفردية حيث يرقص الناس على نحو عفوي مع بعضهم البعض، دون أي تنسيق ودون أن يلمس أحدهم الآخر إلا بسبب تصادم غير مقصود. وثمة موقف أكثر إمعانًا في الفردية حيث يرقص فرد واحد لفترة زمنية على نحو ما نجد كمثال في رقصة الطلبة في جرين لاند.

كذلك يمكن أن نطبق على الرقص نظرية الشفرة code المقيدة مقابل الشفرة المفصلة الحرة. ونجد الشفرة المقيدة شائعة في المجتمعات الريجالية والمجتمعات الوسيطة (الموحدة أو التضامنية)؛ بينما نجد الشفرة المفصلة الحرة أساسًا في المجتمعات الكاليبتية. وتعني الشفرة المقيدة أن الرقصة تنظمها قواعد معينة وبنية صارمة، ولا مجال فيها

للارتجال والتباينات الفردية، وأوضح مثال على ذلك هو رقصة المينيويت minuet البطيئة التي كانت مألوفة في البلاطات الأوروبية قبيل القرن السابع عشر وما بعده بقليل. وتعتبر رقصة المينيويت رقصة معقدة مع خطوات صغيرة دقيقة رشيقة، وكانت هذه الرقصة تقتضي سنوات عديدة لكي يتعلمها المرء، كما تحتاج من الراقص دقة متناهية. وكانت رقصة المينيويت تعتبر درسًا في السلوك القويم الصحيح والانضباط الذاتي أكثر منها متعةً للاسترخاء.

واختفت رقصة المينيويت فجأة في منتصف القرن الثامن عشر وحلت محلها «الرقصة المضادة» contradance التي يرقصها الراقصون في أسلوب يغلب عليه طابع الهواية. وارتبط هذا التغير في أسلوب الرقص بضعف الهيمنة الثقافية والسياسية للأرستقراطية وتدنِّيها لصالح البورجوازية (ساكس، ١٩٦٣م). وهذا ما حدث تمامًا بالنسبة لأسلوب الروكوكو في الفن الذي حل محل أسلوب الباروك في الرسم وفي العمارة. ويمكن لنا أن نلحظ فارقًا طبقيًّا مماثلًا في المجتمع الحديث، حيث نجد رقصات الطبقات الدنيا أكثر تجديدًا وإبداعًا؛ بينما رقصة الطبقة العليا أكثر التزامًا ومحافظةً (كوتيل Cottle، ١٩٦٦م؛ وروست، ١٩٦٩م).

كذلك العلاقة بين الراقصين والمشاهدين مهمة أيضًا؛ مثال ذلك أن المسافة بين راقصي الباليه وبين المتفرجين كانت كبيرة جدًّا في حفلات الباليه الكلاسيكية. كان الراقصون خبراء لا يمسسهم أحد، ويتحركون في عالم فائق الرقة والجمال أشبه بعالم حواديت الجان، يتحركون كفراشات تحلِّق في خفة ورشاقة؛ بينما الجمهور جالس في صمت وهدوء بعيدًا عنهم مشدودًا بالإعجاب بهم. وإن هذا الموقف الاستسلامي المسالم هو في ذاته موقف ريجالي ويتناقض تمامًا مع الرقص الفولكلوري؛ حيث يرقص الناس للرقص وللاستمتاع، وحيث يمكن لأي فرد أن ينضم ويشارك مع الراقصين دون أي شرط من شروط الخبرة.

وظل الرقص دائمًا ظاهرة اجتماعية؛ يرقص الناس مع آخرين أو من أجل آخرين، ولكن نادرًا ما يرقص الراقص أو الراقصون وحدهم إلا أثناء التدرب لموقف اجتماعي قادم؛ ولذلك لا غرابة في أن نشاط الرقص يحتل أسمى مرتبةٍ في المجتمعات المتلاحمة. والملاحظ أن أكثر المجتمعات إغراقًا في الطابع الريجالي أبدلوا قدرًا كبيرًا من نشاط الرقص بأشكال أخرى لحركات أقل حيوية؛ مثل الاستعراضات والمسيرات العسكرية والطقوس والشعائر الدينية. وعلى الرغم من أن هذه الأشكال الحركية قد تكون إيقاعية إلا أنها لا تدخل ضمن ما اعتدنا أن نسميه رقصًا، وتخرج عن التعريف المحدد للرقص، وإنْ تضمَّن

الرقص هذه الأشكال. وإذا كان الرقص، كما ذكرنا في السابق، وسيلة فعالة للتعليم والتلقين، إلا أن بالإمكان أيضًا اعتباره ضربًا من العبث والاستهتار، حين تكون ثمة مناسبات جادة تستلزم ضبطًا ونظامًا صارمَين وتحكمًا في الذات داخل مجتمع ريجالي. وهنا تشتد الحاجة لطقوس وشعائر أشبه بالصلاة الجادة الحزينة مما يشبه إيماءات الخضوع والانصياع عند الحيوانات.

ويوضح الرقص جوانب عديدة للهيكل الاجتماعي لأي مجتمع من المجتمعات: العلاقات الاجتماعية، وأدوار الجنس، وتقسيم العمل ... إلخ. والملاحظ أن أكثر هذه الجوانب يرتبط بشكل أو بآخر بالمستوى –R/K الثقافي، والذي ينعكس لهذا السبب في الرقص. ولكن العامل الأهم فيما يتعلق بالجدول –R/K قد لا يكون نوع الرقص، بل كمِّيتَه وكثافته؛ إذ إن هذين، كما سبق أن أشرنا، يبلغان أسمى مرتبةٍ في الثقافات التضامنية المتلاحمة وتحتل وسط السلَّم –R/K.

## (٦) العمارة

يسيرٌ علينا تبيُّن الرابطة بين الأسلوب المعماري والطابع الريجالي. اعتادت النظم الريجالية دائمًا إنتاج مبانٍ تتسم بالأبهة والضخامة والعظمة؛ بينما أسلوب البناء في المجتمعات الكاليبتية تحدده أساسًا الاعتباراتُ العملية والاقتصادية أكثر مما تحدده الرغبة في الإبهار والتأثير.[٨]

وتتسم المباني ذات الطابع الريجالي برمزية عالية التطور وغالبًا ما تكون واعية وشعورية تمامًا، وتعتبر الزخرفة هنا، كما هو الحال في فروع الفنون الأخرى، علامةً مميزة للغاية للانتماء إلى الطابع الريجالي. ونستطيع أن نلحظ ثراءً مسرفًا في تفاصيل دقيقة مع رمزية واضحة، ونجد في المباني المهمة أن كل شيء أكبر حجمًا مما تتطلبه الاعتبارات العملية: غرف فسيحة ضخمة ذات أسقف عالية، وبوابات ضخمة، ودرجات سلَّم مهيبة، وهي أمور تجعل الزائر يشعر بالضَّعة والضآلة.

---

[٨] اقترح ترويدسون Troedson (١٩٦٤م) نظرية تفيد بأن المجتمع يتطور عبر عمليات دورية للتوسع والتمركز المتبادلين. وترتبط هذه العمليات بالحركات السياسية والدينية، وتتجلى في العمارة. وعلى الرغم من أوجه التماثل المهمة إلا أن نظريته لا تتسق مع النظرية الثقافية –R/K لأسباب؛ منها أن ترويدسون يربط اللامركزية (K) بالتوسع (R).

والمعروف أن الأعمدة في الأزمنة القديمة كانت عنصرًا مميزًا للمعابد ولغيرها من المباني الضخمة. وتفيد الأعمدة علاوة على وظيفتها العملية في إضفاء دلالة رمزية تمثل عقيدة تعدد الآلهة قديمًا، والذي تؤكده بالرسوم الزخرفية المرسومة أو المنقوشة عليها (هيرسي Hersey، ١٩٨٨م).

وكانت مباني أصحاب النفوذ في العصور الوسطى لها ملحقات تشتمل على عناصر جديدة؛ مثل الأبراج، والقِمم المستدقة، والقِباب، ومداخل القصر ... إلخ. وتتميز جميعها بالضخامة والأبهة الفاخرة التي تتجاوز كثيرًا أيَّ غرض عملي، وإنما تفيد أولًا وأساسًا كرموز دالة على السُّلطة (جرابر Graber، ١٩٧٨م)، واستمرت حتى عصر النهضة نزعةُ بناء الأبراج التي تبدو في ظاهرها وكأنها تدابير حماية، ولكنها في حقيقتها رموز للدلالة على المكانة الاجتماعية (سامسون Samson، ١٩٩٠م).

والملاحظ في المباني الإسلامية أنها مغطَّاة من الداخل ومن الخارج بوحدات هندسية ورسوم من فن الأرابيسك وزخارف وخطوط أو كتابات بخطوط جميلة؛ حتى إن المشاهد لا يكاد يرى أي مساحة خالية من الرسوم والزخارف (جونز، دي، ١٩٧٨م). وغني عن البيان أن الرسوم الهندسية الدقيقة والمحكمة في كل هذه الزخارف إنْ هي إلا تعبير عن العقلانية وعن الانضباط والنظام. والملاحظ هنا غياب الأشكال والرسوم البشرية أو رسوم الحيوانات أو غير ذلك من صور طبيعية. ويعكس هذا قمع المشاعر كما يعبر عن التخييلات (الفانتازيا). كذلك فإن تكرار الأشكال الهندسية المنتظمة إلى ما لا نهاية ليس فقط مجرد قمع رمزي للفوارق الفردية، بل وأيضًا رمزٌ للانتظامية ولروح الكد والكدح في عمل شاقٍّ رتيب.

ويمثل الضوء رمزًا آخر مهمًّا في العمارة الدينية، إن الضوء رمز العقيدة الدينية الموحدة (جونز، دي، ١٩٧٨م). وشاع كذلك، وعلى نطاق واسع في الكنائس والكاتدرائيات وفي المساجد وغيرها من المباني الممثلة لعقيدة التوحيد، الاستخدامُ الواعي لتأثيرات الضوء والظل في الرسوم البارزة، واستخدام النوافذ ذات الزجاج المعشَّق الملون.

ونجد إلى جانب القوى الدينية القوى العلمانية بقصورها، وهذه قصور تتسم بالفخامة والثراء وأبهة الزخارف؛ شأن المباني الدينية، ولكنها تختلف عنها من حيث توفر مساحات للإسراف في المتعة وللتسلية؛ كأن نجد حدائق مسرفة الترف بها بحيرات ونافورات، وهذه أمور لا تتسق مع العمارة الدينية التي تُلقى فيها مواعظُ عن الزهد والاعتدال.

وكثيرًا ما كان فن العمارة عُرضة للجدل في عصرنا الحديث، ونجد رابطة واضحة بين الخلافات بشأن الأسلوب المعماري والجدل العام الأيديولوجي والدين بعامة في أي مجتمع (كيمبرز، ١٩٨٧م؛ كلارك، ١٩٧٦م). لقد درس عالم الاجتماع الهولندي برام كيمبرز Bram Kempers الآثار والمباني الرسمية المتسمة بالعظمة والضخامة، وغير ذلك من الفنون التذكارية للدولة في أوروبا. ولوحظ أن بناء مثل هذه الآثار ذات العظمة والبهاء بلغ ذروته في العواصم الأوروبية في منتصف القرن التاسع عشر، واستمر حتى منتصف القرن العشرين. واشتعلت مقاومة أيديولوجية قوية ضد الإمبريالية عقب الحرب العالمية الثانية أدت تقريبًا إلى توقف كامل من جانب الدولة في تشييد مبانٍ أو نُصُب تتسم بالفخامة والأبهة. وجدير بالذكر أن الفن الحديث الذي قمعه النازي عاد وازدهر في الستينيات، والذي تجلى فيما يتعلق بالعمارة في أسلوب أكثر بساطة وأميلَ إلى الطابع الوظيفي (كيمبرز، ١٩٨٧م).

وعلى الرغم من أن المباني الحكومية والدينية من أبرز الرموز المعمارية الدالة على الطابع الريجالي، إلا أن بالإمكان أن نقرأ الحركات الأيديولوجية في الأسلوب المعماري للبيوت الخاصة. وقدَّم المؤرخ الأمريكي كليفورد كلارك دراسة موثقة توضح كيف أن الأفكار والمعايير الدينية والأيديولوجية للأُسر وللحياة الخاصة انعكست في الجدل المعماري الأمريكي في منتصف القرن التاسع عشر. ولحَظ أن الأُسر الريفية المغرَقة في طابعها الديني فضَّلت، من بين أساليب معمارية سائدة، إحياءَ الأسلوب القوطي مع خطوط صاعدة إلى أعلى وزخارف غنية فوق الجمالونات، وتماثلية كاملة التناظر؛ بينما سادت المدنَ الأساليبُ الأكثر بساطة والأكثر اهتمامًا بالدلالة الوظيفية.

وأضحت المباني العامة تدريجيًّا أكثر ميلًا إلى الطابع الفردي؛ بينما أصبح البيت بصفته رمزًا على المكانة تعبيرًا عن شخصية صاحبه. وحاول أصحاب الفيلات المتغطرسون المتكبرون أن يبُزَّ كلٌّ منهم الآخر ويتفوق عليه في مظاهر الغرابة والندرة، وهو ما أفضى إلى ظهور مزيج عشوائي من الأساليب (كلاركن ١٩٧٦م).

## (٧) الملابس

الملابس وزينة الجسد شيء فردي وشخصي يعبر عن الهوية الشخصية أكثرَ مما يعبر البيت أو أية ممتلكات أخرى على سبيل المثال. إن الملابس من حيث هي فن ووسيلة اتصال يمكن أن تقول الكثير عن لابسها: الانتماء إلى جماعة؛ مثل الأصل العرقي، أو الدين، أو

الثقافة الفرعية، وكذلك عن حقائق شخصية؛ مثل الجنس والعمر والحالة الزوجية وعدد الأطفال والمكانة الاجتماعية والثروة ... إلخ. كذلك يمكن أن يعبِّر لباس المرء عن أحداث عابرة مثل الحزن أو الاحتفاليات أو فصول السنة (ديلابورت Delaporte، ١٩٨٠م).

ولكن ما يهم بوجه خاصٍّ النظريةَ الثقافية R/K– هو كيف يُرمز إلى المكانة الاجتماعية في التراتبية الهرمية للمجتمع عن طريق الملبس. نعرف أن ثقافاتٍ كثيرةً وتنظيمات عديدة لها قواعدها الرسمية التي تقرِّر أن أبناء المجتمع من مرتبة اجتماعية بذاتها مخوَّلٌ لهم ارتداءُ ثياب بذاتها أو وضع علامات بعينها؛ بحيث يستطيع أن يعرف كلُّ ذي عينين إلى أي مرتبة اجتماعية ينتمي هذا الشخص. ولكن ثمة قواعد أخرى غير مكتوبة وشائعة على أوسع نطاق (جوزيف، ١٩٨٦م؛ ديفليز شووار Devlees Chuwer، ١٩٧٧م).

ويمكن لذوي المكانة العليا والثروة الكبيرة أن يعلنوا عن مكانتهم هذه بما يرْتدونه من لباس باهظ الكلفة أو فاخر النوع، وكذلك عن طريق تجديد ملابسهم كثيرًا أكثر ما تقتضي الضرورة. ويمكنهم أيضًا إثبات أن ليست بهم حاجةٌ إلى أداء عمل شاق؛ وذلك بالحفاظ على ملابسهم نظيفة أنيقة، وبارتداء ملابس غير عملية من شأنها أن تحُدَّ من حرية حركة صاحبها، وهو ما يعني أنها غير ملائمة للعمل اليدوي. وعبر عالم الاقتصاد ثورستن فيبلن Thorsten Veblen عن هذا بمقولته الشهيرة: «استهلاك واضح، إسراف واضح، وفراغ واضح.» (فيبلين، ١٨٩٩م، الاقتباس من سكواير Squire، ١٩٧٤م).

والتزين وسيلة من وسائل إعلان المكانة العالية لصاحبه: المجوهرات والأحجار الكريمة والسبائك الذهبية والسلاسل، والإسراف في ثنيات اللباس، والإكثار من أهداب الأزياء، والأكمام الواسعة المزركشة، والذيل الطويل ... إلخ (ديفليز شووار، ١٩٧٧م؛ سكواير، ١٩٧٤م). ولكن عادةَ تزيين الملابس لا تفيد فقط كعلامة دالة على الثراء والمكانة العليا، بل تفيد أيضًا كعلامة على الهشاشة الرقيقة وفِقدان الحيلة لدى النساء وصغار الأطفال (كايسر، ١٩٨٥م؛ روبرتس، إتش، ١٩٧٧م). ولهذا نجد ملابس النساء أكثر زينةً من ملابس الرجال في مجتمع تشغل فيه النساء مكانةً أدنى مرتبةً من الرجال. والملاحظ أن النساء اللاتي لا يؤدين عملًا يدويًّا يحاولن الإبانة عن ذلك بارتداء ملابس تقيِّد من حرية الحركة مثل القرينول، وهي تنورة منشَّأة، أو الكورسيه (كايسر، ١٩٨٥م؛ وروبرتس، إتش، ١٩٧٧م). وقد نجد ملابس غير عملية ومزخرفة على نحو مماثل لدى رجال من ذوي مكانة رفيعة في مجتمعات تكون هذه المكانة موروثةً، ويقضي أصحابها حياتهم في دَعة وكسل واسترخاء.

لذلك لنا أن نستخلص مما سبق أن اللباس المسرف في زخارفه وزينته يوجد في الغالب الأعم في المجتمعات ذات الطابع الملكي، وليس بالضرورة لدى أشخاص من أصحاب المكانة الاجتماعية الرفيعة. ولكن الملاحظ أن الثقافات أو الجماعات ذات الطابع الريجالي لا يمكنها جميعها أن تفرِض لباسًا مسرفًا في زينته وثريًّا في زخارفه؛ ذلك أن بعض الثقافات أو المنظمات البيوريتانية لها لباسها المميز، والذي يتسم بالبساطة قدر المستطاع.

وواضح أن اللباس لا يُفصح بشيء عن الشخص فقط، بل وأيضًا عن المجتمع الذي يعيش فيه؛ ذلك أن التيارات الثقافية غالبًا ما تنعكس في أزياء الملابس؛ مثال ذلك التاريخُ الأوروبي واللباس. إن أسلوب الماناريزم المعروف بالغرابة في تكلُّفه وأسلوب الباروك الشكلي وأسلوب الروكوكو المبالغ نوعًا في بهجته، والنزعة الكلاسيكية الجديدة العقلانية والرومانسية الملتهبة المشبوبة عاطفة، كل هذه أساليب تعكس نظرة العالم، وتعكس رؤيةً عن الطبيعة البشرية في عصورها (سكواير، ١٩٧٤م). وجدير بالملاحظة أن المكانة الاجتماعية والجنس كانا، وعلى مدى مئات عديدة من السنين، هما أهم الرسائل التي يجري التعبير عنها بالملابس. ولكن منذ الحرب العالمية الثانية فقدت هذه المعايير المعبرةُ عن الهوية الكثيرَ من أهميتها، وحلت محلها إلى حد كبيرٍ تمايزاتٌ أخرى، والتي تُعتبر علامة على أن المنظومة التراتبية الهرمية فقدت بعض سلطانها على مدى عملية إضفاء الطابع الديمقراطي على المجتمعات (ديلهاي، ١٩٩١م).

ويزعم عالم النفس دين سيمونتون Dean Simonton أن بالإمكان قراءة العمليات السياسية مباشرةً من أزياء المرأة؛ إذ ثمة ميل لأن يكون الخصر أعلى وأوسع في أزمنة الحروب الدولية؛ بينما يصبح في زمن السِّلم أضيق. وينعكس الوضع إذا كنا في مرحلة حروب أهلية؛ إذ هنا يصبح الخصر أضيق مما هو عليه في زمن السِّلم. ولم يقدم سيمونتون أي تفسير لهذه الظواهر (سيمونتون، ١٩٧٧م). وتفيد النظرية الثقافية R/K– بأن الحروب الدولية ترتبط بالطابع الريجالي؛ بينما الحروب الداخلية للأمم أو الحروب الأهلية فإنها تعبير عن تمرد أو تمزق اجتماعي نظرًا لبداية سيادة الطابع الكاليبتي. وإذا ما التزمنا هذا الخط من التفكير فإننا نقول إن الخصر الضيِّق سيكون علامة على الطابع الكاليبتي، بيد أن هذا لا يتفق مع زعم أنصار الحركات النسائية وحرية المرأة؛ إذ يقال إن الخصر المحكَم الرباطِ تعبيرٌ عن قهر المرأة (روبرتس، إتش، ١٩٧٧م).

ويعتبر التماثل والامتثال علامة واضحة على الطابع الريجالي كما تعبر عنه أزياء العسكريين وغيرهم من منظمات مماثلة، وعلاوة على أن الزي الرسمي له أسباب عملية

واضحة فإنه أيضًا يقمع الفردية. ويمكن اعتبار الانشقاق المتضمن نزعةً فردية ضربًا من الانحرافات البسيطة عن الزي الرسمي المفروض، كما أوضح بالوثائق جوزيف (١٩٨٦م).

ونجد على النقيض في الطرف المقابل لأسلوب لباس رجال الأعمال أساليب لباس شخصية وفردية الطابع؛ على نحو ما نرى في ثقافات الشباب المحدَثين وبخاصة الموسيقيين منهم. إن كل عازف موسيقى في فرقة من فرق الروك يمكن أن يكون له أسلوبه الخاص في اللباس والمختلف عن الآخرين. وغالبًا ما يضاعف اللباس من إبراز مواضع البدن، ويكشف كل ما يمكن الكشف عنه من الجسم ليجعل من عازف الموسيقى موضوعًا ووثنًا جنسيًّا.

والملاحظ أن العديد من الثقافات الفرعية تعمِد في الغالب إلى تطوير أسلوبها الخاص في اللباس وأحيانًا أيضًا في موسيقاها ورقصها ... إلخ. ويمكن لهذا التطور في ثقافات شباب الحضر أن يكون سريعًا على نحو مذهل لا يصدَّق، وغالبًا ما نجد ثقافات كثيرة مختلفة جزئية الطابع، ولكل جزء زيُّه الخاص من اللباس (ديلابورت، ١٩٨٢م؛ وكوسجروف Cosgrove، ١٩٨٤م). والملاحظ أن بعض جماعات الشباب هذه هي لشباب كاليبتي الطابع متمرد وضد النزعة العسكرية؛ بينما آخرون ذوو طابع ريجالي وعنصريون. ودرس فريق من علماء النفس الرابطة بين أسلوب اللباس والشخصية بين أبناء وبنات العشرين من العمر الأمريكيين. ووجدوا أن الشباب، الفتيات والفتيان، الذين يرْتدون ما يسمى الأسلوب السخمي أو الجريزر greaser لهم شخصية مفرطة في تماثلها، هذا بينما شباب الهيبيز مفرِطون في فرديتهم، وواضح أن الرابطة مهمة وذات دلالة إحصائية واضحة (جوريل وآخرون، ١٩٧٢م).

وغالبًا ما يحدث تجديد ثقافي مهم داخل جماعات الشباب من ذوي المكانة الاجتماعية الدنيا، وبعد ذلك يأخذ الاتجاه الجديد للأزياء في الانتشار صاعدًا إلى أعلى عبر المستويات الاجتماعية المختلفة. وأكثر الأزياء إغراقًا في الطابع الكاليبتي في مطلع التسعينيات نجده في ملابس الجينز المليئة بالثقوب أو المصنوعة من أقمشة تغطيها ألوان متنافرة. واستوحت هذه الأزياء أسلوبها من موجة الابتذال البريطانية وما اشتملت عليه من احتجاجات ضد كل المعايير الجمالية، كما استوحت الطبقات الدنيا من شباب العشرينيات الأمريكي أبناء الثقافات الفرعية لسكان الحضر في معازل السود.

ولكن انتشار وذيوع اتجاهات الأزياء يمكن أيضًا أن يأخذ الاتجاه العكسي؛ من الشرائح الاجتماعية العليا إلى الشرائح الأدنى خاصةً في العصور التي يسودها الطابع

الريجالي. إن أبناء المجتمع المحرومين من الامتيازات ربما يسعون إلى إخفاء مكانتهم الدنيا ومن ثم يعمِدون إلى محاكاة أسلوب الطبقة العليا؛ مما يفضي إلى نوع من التضخم في الأساليب. إن ذيوع زيٍّ ما يمكن أن يتجه صاعدًا أو هابطًا أو أفقيًّا في عملية يؤثر خلالها أفرادٌ من أبناء وضع اجتماعي واحد في بعضهم البعض؛ بحيث ينتهون إلى أسلوب مشترك يتأتى من خلال عملية انتخاب جمعي (كايس، ١٩٨٥م؛ وبلومر، ١٩٦٩م).

## (٨) الفنون الأخرى

أنجزت حتى الآن جولة عبر فروع عديدة للفن، ولكن القائمة لا تزال طويلة يصعب عرضها كاملة؛ ذلك أن الفن يشتمل على أعمال روائية وحواديت وحكايات عن الجان، ويشتمل على الشعر والمسرح والسينما، وهذه جميعًا يمكن أن تتضمن قصة معقدة؛ ومن ثم تكون قادرة على نقل رسالة أكثرَ تفصيلًا من الموسيقى أو الرقص أو النحت على سبيل المثال. والمعروف أن تأويل الأدب والتمثيل المسرحي غالبًا ما يكون مباشرًا صريحًا؛ إذ يمكن لهذه الفنون على سبيل المثال أن تمجِّد ملكًا أو تشتمل على معيارٍ أخلاقي سهل الفهم. وقدَّم لنا مؤرخ الفن روبرت شيلر بعض الأمثلة التوضيحية التي تبين لنا كيف أن الأدب والفن عمِلا كأداة دعائية تروج للإمبريالية وللحروب الصليبية. وليس بالضرورة أن يكون هذا النشاط الدعائي منظَّمًا أو منسَّقًا، بل يمكن أن يتولد ببساطة عن العقلية السياسية والدينية السائدة في عصره، وأن ينبع من ولاء الفنان لسلطانه (شيلر، ١٩٨٢م).

وغالبًا ما يتم انتخاب الأعمال الروائية والأفلام السينمائية بسبب دورها في الضغط على الزرار الذي يستثير هوًى كامنًا في النفوس أكثر مما يكون السبب هو ما تتضمنه من رسائل سياسية أو أخلاقية، وإن زرار الخطر الأبرز هو سينما الإثارة التي تشتمل على قدر كبير من الصراع والجريمة والكوارث والأبطال الذين يعرفون كيف يتجنبون المصائب. يلي ذلك من حيث الأهمية زرارُ الجنس، هذا على الرغم من أن المعايير الثقافية تحد من كمِّ الجنس الصريح.

وعلى الرغم من أن المشاهدين يعرفون أن الأفلام والروايات هي أعمال من نسج الخيال، إلا أنها لا تزال تصوغ إدراكهم عن العالم. ويتجلى هذا بخاصة في المناطق التي لا يكون فيها لأفراد الجمهور خبرة أولى أصلية ومباشرة عن الثقافات الغريبة أو الأعمال البوليسية أو إجراءات المحاكم الجنائية أو الجريمة المنظمة أو الحرب.

الفصل الثاني عشر

# اللعب والألعاب والرياضة

## (١) اللعب

للَّعب وظيفة مهمة وإن بدا في ظاهره نشاطًا عبثيًّا؛ إذ من خلال اللعب يتعلم الأطفال وينمو مخهم. ونرى الأطفال يرددون أصوات المناغاة في محاولة لتعلم نطق أصوات اللغة، ويهزون الخشخيشة أو يلقون دُمياتِهم ليتدربوا على الوظائف الحركية، وليفهموا كيف تتحرك الأشياء، وليستكشفوا قانون الجاذبية. ويلعب الأطفال الأكبر سنًّا ألعابًا تقتضي أداء أدوار معينة، ويتعلمون كيف يفهمون ويسيطرون على الأدوار التي هي أمور ضرورية في الحياة اليومية للكبار. ويعتبر المؤشرَ على أهمية اللعب لنمو الأطفال كمُّ الوقت الذي يقضونه في اللعب وكمُّ الطاقة التي ينفقونها (فاجين Fagen، ١٩٨١م). وقد يكون الأطفال أحيانًا مدركين أن ما يفعلونه لعِب؛ ومثال ذلك حين يمارس الطفل الإمساك بكُرة، ولكن اللعب يمكن أن يكون وظيفيًّا تمامًا دون أن يعي الطفل دوره الوظيفي.

ويحدث أحيانًا أن ينطوي اللعب على مخاطرة، ويحب الصبية، بخاصة، الألعابَ التي تشتمل على السرعة أو الإثارة أو القتال أو أداء أعمال بهلوانية تقتضي مهارة. وهذه الألعاب الخطرة لها وظيفة مهمة تفوق دور المخاطرة؛ إذ يتعلم الطفل أن يفهم المواقف الخطرة، وتتوفر له الفرصة لتجربة استجابات بديلة، وهكذا يتعلم تقنيات القتال، وتقنيات السقوط المحكوم، وأنشطة المراوغة، والاستراتيجية، وغير ذلك من مهارات يمكن أن يكون لها في الحياة بعد ذلك دورٌ مهم حين يواجه مواقف محفوفة بالأخطار. إن القدرة على الاستجابة السريعة عند مواجهة خطر مفاجئ قد تكون مسألة حياةٍ أو موت، وهنا لا تكفي فقط المعرفةُ العقلية؛ ذلك لأنها تقتضي من المرء وقتًا طويلًا جدًّا لتنشيطها في الذاكرة، ولكن رد الفعل الفوري لا يتحقق إلا من خلال أفعال منعكسة تدرب عليها المرء، وهذه الأفعال المنعكسة لا يمكن أن يتعلمها المرء إلا من خلال ألعاب تنطوي

على «عنف وجسارة». ويمكن أن يتعلم الأطفال في مناخ اللعب الوقائي أو الآمن نسبيًّا كيف يعرفون ويقدِّرون المواقف الخطرة قبل أن تصبح واقعًا حياتيًّا داهمًا. وهذا هو ما يسمى «التعلم الوقائي» buffered learning (روبرتس وسوتون سميث، ١٩٦٢م؛ سوتون سميث وروبرتس، ١٩٧٠م).

واللعب ليس قاصرًا على البشر، إن غالبة الثدييات تلعب مثلما تلعب طيور كثيرة (فاجين، ١٩٨١م). ومن الشائع بين أغلب أنواع الرئيسيات أن نرى صغار الإناث تلعب دور الأم مع أطفال من النوع نفسه. وتتعلم بذلك كيف تتعامل مع أطفال القردة، وهذه المعارف يمكن أن تكون حيوية حين تكبَر وتنجب صغارًا أطفالًا لها (لانكستر Lancaster ١٩٧١م؛ فيربانكس وجولد إل .Fairbanks & Gould L، ١٩٩٢م).[١] وتشير الملاحظات التي نجريها على القردة العليا التي نشأت وكبِرت في الأسر إلى أن إناثها التي لم تجد فرصة لتعلُّم كيف تتعامل مع الأطفال، تعجِز عن رعاية أطفالها (هارلو وهارلو، ١٩٦٩م). وغني عن البيان أنْ لم يسبق إجراء تجارب من هذا النحو على البشر، ولكن ثمة مبرر يدعونا إلى الاعتقاد بأن لعب الأطفال بدمياتهم ولعب دور الأم تجاه صغارها؛ هي ألعاب تؤدي هذه الوظيفة الحيوية نفسها (إيبيل-إيبسفلت Eibl-Eibesfeldt، ١٩٨٩م).

وصاغ كارل جروس (1896–1899) Karl Groos ١٨٩٦م، ١٨٩٩م منذ مائة عام مضت النظريةَ التي ترى أن اللعب طريقة للتعلم، ولا ريب في أنه كان معروفًا وواضحًا قبل ذلك بزمن طويل أن اللعب يمكن أن يكون له دور تربوي وتعليمي. وعلى الرغم من مدى وضوح هذه النظرية عن اللعب والتعلم إلا أنه لا يزال الخلاف دائرًا بشأنها، ونجد كثيرًا من النظريات البديلة التي لا يسمح لنا المكان هنا لمناقشتها (ترافيك-سميث Travick-Smith، ١٩٨٩م؛ وسميث وسيدال Syddall & Smith وبيكوف Bekoff، ١٩٧٦م؛ وريلي Reilly، ١٩٧٤م).

ويرى جان بياجيه Jean Piaget العالِم المختص بعلم نفس نمو الطفل أن اللعب أكثر من مجرد ظاهرة مصاحبة للعمليات المعرفية لدى الطفل (بياجيه، ١٩٤٥م). والملاحظ أن بياجيه ينتقد أحيانًا ويمتدح أحيانًا أخرى نظريةَ التعلم عند كارل جروس. ويختفي هذا التناقض وراء مستوًى رفيع من التجربة يصل إلى حد أن بعض الكتَّاب يذكرون

[١] يمكن أن يكون للسلوك وظائف أخرى لدى أنواع معينة حسَبما يرى تاناكا Tanaka وستانفورد (١٩٩٢م).

اسم بياجيه ضمن أنصار نظرية التعلم؛ بينما كثيرون آخرون يذكرون العكس. ويعتبر بياجيه تقليديًّا واحدًا من أهم السلطات المرجعية المهمة عن نظرية اللعب، ويعادل جوهان هويزنجا Johan Huizinga مؤرخ الثقافة. ويمكن القول إن هذا الأخير قلب النظرية رأسًا على عقب؛ إذ بينما نرى أغلب الباحثين الآخرين يقولون إن الأطفال يحاكون في لعبهم ثقافة الكبار، يحالو هويزنجا على طول صفحات كتابه أن يبرهن على أن الثقافة تحاكي اللعب؛ ولهذا يرى أن اللعب أساسي لكل ثقافتنا وله أهمية تكاد تكون ميتافيزيقية (هويزنجا، ١٩٣٨م). ويعتبر تفكيره مثالًا للفلسفة واللاهوت المثالين الكلاسيكيين اللذين يعارضان المفهوم العقلاني والميكانيكي عن البشر، ويؤكدان الجوانب الإبداعية المستقلة ذاتيًّا للطبيعة البشرية (جرونو Gruneau، ١٩٨٣م؛ ونوربك Norbeck، ١٩٧٧م).

والمعروف أن الفلسفة والعلم في ذاتهما يخضعان أيضًا للانتخاب الثقافي، وأن أكثر العلماء أمانةً ودقةً غيرُ معصوم من تأثير الثقافة التي يعيش في محيطها، وهذا لا ينطبق فقط على هويزنجا، بل وعلى بياجيه أيضًا. إننا حين نقرأ أوصاف بياجيه لملاحظاته ومشاهداته التي بنى عليها نظريته يبدو واضحًا أنه متأثر بمفهوم سابق يقضي بأن أي شيء لاذٍّ أو مثير للضحك عبثٌ لا جدوى منه ومَضيعةٌ للوقت؛ بينما الأنشطة الجادة هي المفيدة. وهذا المفهوم المسبَّق نابع من النزعة البيوريتانية؛ وهي فلسفة ريجالية تقمع دور الفرد في تحديد ذاته ومصيره لصالح السيطرة الاجتماعية. ونعرف أن إحدى وسائل البيوريتانية لتحقيق ذلك الزعم بأن أي عمل لاذٍّ هو عبث ولا جدوى منه أو خطر؛ ولذلك يتعين قمع سعي الفرد من أجل اللذة (وسوف أعود إلى تفسير وظيفة اللذة فيما بعد).

وعلى الرغم من حقيقة أن كتب بياجيه وهويزنجا هي الأعمال الأكثر شهرةً وذكرًا فيما يتعلق بنظرية اللعب، فإن ثمة رأيًا سائدًا داخل أوساط علم التربية وعلم النفس والأنثروبولوجيا وعلم السلوك المقارن مفادُه أن اللعب له وظيفة تعليمية مهمة. وتدعم هذا الرأيَ والنظريات دراساتٌ عديدة عن الأطفال، كما تدعمها تجارب على الحيوانات (فايننجر، Weininger، ١٩٧٨م؛ رايلي، ١٩٧٤م؛ روبرتس وسوتون سميث، ١٩٦٢م؛ وسوتون سميث وروبرتس، ١٩٧٢م؛ وروبنسون، ١٩٧٨م؛ وفاجين، ١٩٨١م؛ وكارو، ١٩٨٨م؛ وكورسارو وتومليتسون، ١٩٨٠م؛ وروزنتييل Rosentiel، ١٩٧٧م؛ ولانس، ١٩٧٧م؛ وجولومب وكورنيليوس Cornelius & Golombo، ١٩٧٧م؛ وسيلفا، ١٩٧٧م؛ وجافي، ١٩٧٧م؛ وفيتيلسون وروس Feitelson & Ross، ١٩٧٣م؛ ودانسكي وسيلفرمان، ١٩٧٣م؛ وبولتون وسميث Boulton & Smith، ١٩٩٢م؛ وإيبل-إيبسفلت، ١٩٨٩م؛ وفاجن، ١٩٨١م؛ وأوكلي ورينولدس Oakley & Reynolds، ١٩٧٧م).

وجدير بالذكر أن عملية التعلم المحكومة جينيًّا تسمى تعلمًا مبرمجًا (جولدي جي ومارلير Gould, J. & Marler، ١٩٨٧م؛ وماير، ١٩٧٤م). وتسمى البرامج الجينية برامج مفتوحة أو مغلقة؛ تأسيسًا على مرونة عملية التعلم. وليسمح لي القارئ أن أفسر هذا الفارق بأمثلة قليلة، نعرف أن البشر يولدون وليس لديهم قدرة على المشي، ولكنهم يولدون ولديهم قدرة على تعلم كيف يمشون؛ ومن ثم فإن أي طفل سويٍّ سوف يتعلم المشي إنْ عاجلًا أو آجلًا، وإن البرنامج الجيني لا يهيئ فقط للطفل قدرة على التعلم، بل يحدد له — وبشكل دقيق ربما — ما الذي يتعلمه، وإن القدرة على تعلُّم المشي هي برنامج جيني مغلق، وثمة برنامج آخر، وهو القدرة على تعلم الكلام، وهو برنامج أكثر انفتاحًا أو مرونةً؛ بمعنى أنه ليس مثبَّتًا على لغة واحدة بذاتها. وواضح أن الفوارق الثقافية بين لغات الناس أكبر كثيرًا من الفوارق بين طرق مشيهم، ولكن المرونة ليست غير محدودة؛ إذ لو أن طفلين تُركا لنفسيهما دون أي تنبيه لفظي كافٍ من قِبل الكبار، فإنهما سوف يبتكران لغتهما المشتملة على أسماء وأفعال ... إلخ. معنى هذا أن وظيفة التوصيل للغة وظيفة محددة مسبقًا إلى درجة كبيرة.

ولنعد ثانيةً إلى اللعب كعملية تعلُّم، هل هذه العملية محكومة؟ ويحكمها برنامج مفتوح أم مغلق؟ هناك فوارق مهمة بين أسلوب الأطفال في اللعب في الثقافات المختلفة، ولكن هناك أيضًا أوجه تماثل مثيرة. ويمر أطفال الثقافات المختلفة عبر مراحل النمو ذاتها في سلوك اللعب (سياجو Seago، ١٩٧٠م). ويشتمل البرنامج على درجات معينة من الحرية، ولكن يشتمل أيضًا على قيود معينة. يقلد الأطفال سلوك الكبار في لعبهم؛ من ثم فإن هذا النشاط سوف يعكس بالضرورة الفوارق الثقافية في السلوك. ولكن هناك موضوعات معينة تتكرر بذاتها في سلوك اللعب عند الأطفال في ثقافات شديدة التباين. كذلك فإن بعض المهارات التي يتعلمها الأطفال عن طريق اللعب تكون هامشية تمامًا بالنسبة للثقافة التي يعيشون في كنفها؛ مثال ذلك أن الأطفال يحبون بناء الكهوف على الرغم من مُضي آلاف السنين منذ أن كان البشر يسكنون الكهوف، ونجد حتى في أكثر المجتمعات سلامًا الأطفال يحبون لعبة الحرب، ونعرف أن لعب الحرب شائعة بينهم على الرغم من عدم حب الآباء والمعلمين لهذه اللعبة. والملاحظ أن موضوعات مثل القتال والطراد وبناء الأكواخ ورعاية الأطفال والجنسانية من الموضوعات الشائعة في ألعاب الأطفال في كل الثقافات؛ حتى إننا نجد ما يبرر الاعتقاد بأن ثمة غرائز أو برامج جينية وراء هذه الأشكال السلوكية، وأن هذه البرامج تنفُذ إلى أعماق سلوك اللعب.

ويعتبر الإنسان العاقل «الهومو سابينس» homo sapiens أكثر الحيوانات مرونةً على الأرض، وإن قدرته على التكيف مع البيئات المتباينة ومع أساليب الحياة تمثل عاملًا مهمًّا في النجاح الإيكولوجي للبشر، ولكن المرونة تقتضي التعلم. إن السلوك الذي تحكمه الجينات فقط سيظل دائمًا سلوك إنسان آلي (الروبوت) وغير مرن، وكلما كان الحيوان أكثر مرونةً احتاج إلى وقت أطول لتعلم السلوكيات الضرورية خلال تنشئته ونموه؛ لذلك يقضي البشر طفولة طويلة غير مألوفة بالمقارنة بالحيوانات الأخرى. وكلما كان المجتمع أكثر تعقدًا ازداد عدد المهارات التي يتعين على الطفل تعلُّمُها، وطالت الفترة التي يقضيها في التعلم.

يعيدنا هذا ثانيةً إلى النظرية الجينية R/K، إن الاستراتيجية الجينية –R هي استراتيجية ينفق فيها المرء أقصى قدر من الموارد على التناسل بأسرع ما يمكن وإنجاب أكبر عدد من الذرية، ولكنه لا يستخدم أية طاقة في سبيل رعاية وحماية النسل. والاستراتيجية –K على العكس من ذلك تمامًا؛ حيث كل فرد ينجب أقل عدد ممكن، ولكنه ينفق أقصى قدر من الموارد لكي يهيئ لكل طفل أفضل ظروف ممكنة. وواضح أن استراتيجية التكاثر عند البشر هي نموذج للاستراتيجية –K، ويقتضي طول فترة الطفولة أن ينفق الأبوان قدرًا من الطاقة على رعاية الطفل وتعليمه. ولوحظ أن الحيوانات المنتخبة –K يلعبون بوجه عامٍّ أكثرَ من الحيوانات المنتخبة –R، وهو ما يتفق تمامًا مع النظرية –R/K (فاجين، ١٩٨١م).

وتوجد هنا رابطة وثيقة بين البعد الجيني والبعد الثقافي R/K. إن البشر في الثقافات الريجالية ينجبون عددًا أكبر من الأطفال، وينخرط الأبناء في مجال العمل في سنٍّ مبكرة، ويصبحون كذلك قادرين على رعاية أنفسهم باكرًا، وليس الحال كذلك في الثقافات الكاليبتية؛ حيث يندر وجود أسر كبيرة، وحيث الأطفال يحظون برعاية الأبوين لسنوات طويلة، وينعكس هذا الفارق أيضًا في الاتجاهات المختلفة من اللعب.

وقارن آرييل وسيفر Ariel & Sever (١٩٨٠م) لعب الأطفال بين أطفال البدو وأطفال الكيبوتز في إسرائيل، ولوحظ أن الفارق بين هاتين الثقافتين مهول من حيث معاملة الأطفال؛ ذلك أن أطفال البدو لا يحصلون على أي شيء من التعليم الرسمي، وينخرطون في العمل في شئون المنزل منذ سن باكرة، وليس لدى الأطفال لعب، كما أن المجتمع لا يرحب بأي نوع من اللعب؛ فضلًا عما يلقاه الأطفال من عقاب قاسٍ أحيانًا، ونجد على العكس من ذلك أطفال الكيبوتز الذين يقضون اثني عشر عامًا في

التعليم المدرسي، ولديهم كميات من اللعب فضلًا عن أن دور الحضانة التي تحتضنهم غنية بتجهيزاتها، ويبدي الكبار قدرًا كبيرًا من العناية والاهتمام بالأطفال؛ ومن ثم لا غرابة في أن يكون لعب أطفال الكيبوتز أكثر تباينًا للغاية من نظرائهم أطفال البدو (آرييل وسيفر، ١٩٨٠م). وتتفق هذه الملاحظات تمامًا مع واقع أن ثقافة البدو يغلب عليها الطابع الريجالي أكثر من ثقافة الكيبوتز، وليس ثمة اختلاف هنا بين تنبؤات النظرية الجينية R/K– والنظرية الثقافية R/K–، ولكن نظرًا لأن المجموعتين السكانيتين مرتبطتان جينيًّا، فإننا نخلُص إلى نتيجة محددة؛ وهي أن الفارق يرجع بالضرورة إلى عوامل ثقافية.[٢]

وواضح أن لعِبَ الأطفال يعكس الثقافة الاجتماعية التي يعيشون فيها طالما وأن اللعب في أغلب الأحيان هو محاكاة لعالم الكبار. ودرس دافيد لانسي David Lancy لعب الأطفال في ليبيريا، ووجد أن الأطفال يتعلمون أنماط سلوك الكبار بأربع طرق: بمراقبة عمل الكبار، أو بمحاكاة أنشطة الكبار في لعبهم، أو بمساعدة الكبار، أو بالتلقين المباشر (لانسي، ١٩٧٧م). ونخص بالذكر أن الأطفال يحاكون ما لا سبيل لديهم للوصول إليه في عالمهم الواقعي. ويتعلم الأطفال من خلال اللعب القائم على المحاكاة الجوانبَ الحركية والمعرفية لتلك الأنشطة التي لا يمكنهم الوصول إليها في الواقع. وأوضحت الملاحظات على الثقافات التي تدفع بأبنائها إلى العمل المنزلي في سن باكرة أن هؤلاء الأطفال لا يحاكون أعمال المنزل في لعبهم؛ إذ ليس هناك مِن سبب يبرر لعب دور يؤدونه في الحياة الواقعية (ستوري Storey، ١٩٧٧م؛ وآرييل وسيرفر، ١٩٨٠م)، ولكن الأطفال يحاكون ما لا يستطيعون الحصول عليه بسهولة. وثمة لعبة شائعة جدًّا بين أطفال البدو في إسرائيل وبين الأطفال في ليبيريا، وهي محاكاة المركبات ذات المحرك. نعرف أن السيارات والدراجات البخارية من الأشياء التي تجذب انتباه الأطفال؛ لأنها تمثل أسلوبًا غنيًّا ومتميزًا في الحياة، وهو أسلوب يحظى به عدد قليل جدًّا من أبناء البدو (آرييل وسيرفر، ١٩٨٠م؛

---

[٢] هنا إغفال لعوامل أخرى، واضح أن العوامل هنا ليست ثقافية فقط، وإنما اقتصادية وسياسية أيضًا، ولا بد من ملاحظة أن العوامل الاقتصادية والسياسية تنتج بالضرورة عوامل ثقافية مطابقة لها، وحريٌّ بنا هنا أن ندرك أن مجتمع الكيبوتز مجتمع مصنوع هيَّأ ظروفًا ثقافية عن وعي وإدراك، أما مجتمع البدو فهو مجتمع فقير اقتصاديًّا وفقير ثقافيًّا أيضًا، ولكن إذا تغير المجال والسياق سوف يتغير الإنسان أيضًا (المترجم).

ولانسي، ١٩٧٧م). وجدير بالذكر أن هذه الملاحظات مأخوذة من ثقافات بدائية نسبيًّا، ولها اتصال بثقافة أكثر تقدمًا تقانيًّا واقتصاديًّا؛ مما يجعلها غير صالحة للقياس عليها بسبب التباين الثقافي الجذري.

وتقترن الطفولة واللعب في الغالب بالتخييل (الفانتازيا) في ثقافتنا، ولكن ليس جميع الأطفال متساوين في قدراتهم الخيالية. ونجد اللعب القائم على التخييل (الفانتازيا) في الثقافات التي تُعلي من قيمة المرونة والابتكارية والمبادرة الشخصية، ولا نجده في الثقافات التي يخضع فيها كل شيء لمنظومات ثابتة وقواعد صارمة (ستوري، ١٩٧٧م؛ وآربيل وسيفر، ١٩٨٠م؛ وفيتلسون Feitelson، ١٩٧٧م). لذلك ثمة ما يبرر افتراض أن وظيفة اللعب القائم على التخييل هي تعلُّم الابتكارية والمبادرة المستقلة.

وتكشف دراسات تاريخية عن الأطفال الأمريكيين عن حدوث تغيرات مهمة في أنماط اللعب على مدى القرن العشرين؛ إذ لوحظ أن الألعاب الجماعية ذات الصبغة الشكلية المحددة والمنظمة تدنت شعبيتها، كما وأن الألعاب الغنائية تكاد تكون اختفت تمامًا، وظهرت أنشطة جماعية غير ذات صبغة شكلية رسمية، وأصبحت أكثر شيوعًا مثل السياحة وصيد السمك والطراد والإبحار بمراكب شراعية أو زوارق، وسباق الدراجات ودراجات التزحلق. ولعل سبب ذلك أن المجتمع أصبح أقل التزامًا من حيث التراتبية الاجتماعية ومن حيث التمسك بالشكليات[٣] (سوتون وسميث وروزنبرج، ١٩٦١م).

## (٢) الألعاب

إذا أردت أن تقارن أنماط اللعب في الثقافات المختلفة، سوف يكون عليك أولًا أن تصنف الألعاب في فئات. وحدد كايلويس Caillios (١٩٥٥م) أربعة موضوعات محرِّكة في اللهو وفي الألعاب: المنافسة، ألعاب الفرص أو الحظ، المحاكاة، وعنصر السرعة والإثارة؛ على

[٣] يمكن القول هنا إن المجتمع بحكم مرحلة تطوره التاريخي ونشأته سادتْه ثقافة المنافسة الشرسة والعدوانية، وكذلك الفردية الأنانية وثقافة أهل الثراء والفراغ التي تنطوي على معنًى من معاني القهر للفقراء والملونين؛ حتى إن صناعة الرياضة تتخذ الملونين لألعاب خطرة مثل الملاكمة والمصارعة كأنهم حيوانات تجارب، هم يعوضون فقرهم، والأثرياء يتلذذون بمشاهد العدوانية. اللعب هنا ينطوي على عنصر ثقافة العدوان الأناني والقهر، وهي ثقافة لها جذور تاريخية في مجتمع الرجل الأبيض الأمريكي (المترجم).

نحو ما نرى في مثال المزلقات الدارجة roller coaster، ورياضة سباق السيارات. وهذه ليست فئات جامعة مانعة؛ إذ يمكن إضافة موضوعات محركة أخرى؛ مثل الاستكشاف والتجريب والتخييل (الفانتازيا) والإبداع. ويشتمل تصنيف كايلويس على بُعد آخر هو تدرج من اللعب العفوي إلى اللعب الارتجالي حتى المنظم واللعب المنتظم ... وهو ما يسمى ألعابًا. والألعاب من حيث التنظيم والترتيب المنهجي أيسر من اللعب القائم على الفانتازيا، والمحاكاةِ أو لعب قائم على الاستكشاف، ولذلك فإنها أيسر لعمل مقارنات فيما بين الثقافات دون سواها من أنواع الألعاب الأخرى.

وقدم جون روبرتس ورفاقه منظومة تصنيفية مميزة للألعاب، يمايز فيها جون روبرتس ورفاقه بين ما إذا كان حصاد اللعبة محددًا مسبَّقًا على أساس المهارات البدنية للاعبين أم على أساس الاستراتيجية أم العشوائية الخالصة. وارتبطت هذه البواعث بجوانب مهمة في تعليم الطفل وبمبادئ هيكلية أساسية في المجتمع وَفقًا لدراسات مقارنة بين الثقافات. ولوحظ أن الألعاب القائمة على أساس المهارة البدنية أكثر شيوعًا في المجتمعات التي تولي أهمية للإنجازات الفردية ولضبط النفس وللسيطرة على البيئة الفيزيقية. وتمثل ألعاب الاستراتيجية التعقد الاجتماعي والتصنيف الطبقي والطاعة والاستقلال والجزاءات الرمزية والسيطرة النفسية، وأخيرًا ألعاب الفرص والحظ، وترتبط بالدين والسحر والإيمان بأن الكائنات الخارقة للطبيعة يمكنها التأثير من خلال الطقوس والشعائر. وواضح أن أنماط اللعب لدى كلٍّ من الأطفال والكبار تعكس الجنس والطبقة والفوارق الثقافية. ويفسر المؤلفون هذه الملاحظات جزئيًّا بالرجوع إلى النظرية القائلة بأن الألعاب ترمز إلى صراعات باطنية نفسية، وبالرجوع أيضًا من ناحية أخرى إلى افتراض أن الأطفال يتعلمون المهارات الاجتماعية لمستخدم اللعب نموذجًا (روبرتس، آرث وبوش، ١٩٥٩م؛ روبرتس وسوتون-سميث، ١٩٦٢م، ١٩٦٦م؛ سوتون سميث، روبرتس وكوزيلكا، ١٩٦٣م؛ سوتون-سميث وروبرتس، ١٩٧٠م).

وفي نهاية القرن التاسع عشر كان الأطفال الأمريكيون يلعبون ألعابًا مختلفة خاصة بالمهارة وبحيث يعاقَب الخاسر. وإن الشيء اللافت للنظر أن هذه الألعاب اختفت في المجتمع الحديث وحلت محلها ألعاب تقضي بتكريم الفائز (سوتون سميث وروزنبرج، ١٩٦١م). ويعكس هذا المبدأ الأساسي في المجتمع الرأسمالي الحديث؛ حيث الجوائز الاقتصادية تذهب للأشخاص المهرة الأكْفاء، وباعتبار هذه الوسيلة أهم وسيلة للتحكم والإدارة بدلًا من معاقبة الكسول والمقصِّر. كذلك من المهم أن نلحظ أن البلدان القائمة على التضامن والتلاحم ولا تولي أهمية كبيرة للمنافسة، تسودها ألعابٌ لا تُعنى بإبراز

الفائز أو الخاسر، بل الشيء المهم هنا هو العملية ذاتها دون النتيجة (كالعون، ١٩٨٧م، ولمن شاء الاطلاع على أمثلة محددة فإننا نحيله على آجر، ١٩٧٧م؛ وروزنتال، ١٩٧٧م).

وحظيت النظريات التي تربط بين اللعب والهيكل الاجتماعي باعتراف واسع النطاق (كالعون، ١٩٨٧م)، هذا على الرغم مما صادفته من انتقاد (تاونشند Townshend، ١٩٨٠م). ولسوء الحظ أن أغلب الدراسات الأنثروبولوجية عن اللعب ركزت على الألعاب دون اللعب غير المنظم، وربما يكشف هذا عن انحياز نظرًا لأن الألعاب المحكومة بالقواعد تسود في المجتمعات التي تسيطر عليها قواعد معقدة أكثرَ مما تسود في مجتمعات تولي اهتمامًا وأهمية للمرونة. والملاحظ أن بعض الدراسات لا تمايز بين ألعاب الأطفال وألعاب الكبار، هذا على الرغم من أن ألعاب الكبار يمكن أن تكون لها وظائف أخرى، ويمكن أيضًا لألعاب متماثلة أن تكون لها وظائف مختلفة باختلاف المجتمعات (لوشين، ١٩٧٠م).

## (٣) الرياضة

الرياضة شكل من أشكال اللعب، يلعبها الأطفال والكبار على السواء؛ حيث يتدرب من خلالها اللاعبون على مهارات بدنية. ولعل أفضل تفسير لتوزيع الرياضيات المختلفة في البلدان المختلفة هو تفسير نظرية مراكز الثقافة التي ظهرت وانتشرت منها الظواهر الجديدة وشاعت في بلدان أخرى.

نعرف أن بريطانيا كانت في منتصف القرن التاسع عشر الدولة الرائدة في عالم التصنيع والاستعمار، كذلك كانت بريطانيا مركزًا ثقافيًّا للرياضة؛ إذ من هنا تطورت الرياضات إلى شكلها الحديث مع تداعياتها وقواعدها ومنافساتها. إن كرة القدم أو لعبة كرة القدم، والتي كانت أكثر الأشكال شعبيةً في بريطانيا، انتشرت في أواخر القرن التاسع عشر إلى بلدان أخرى عديدة، ثم تبعتْها ألعاب الكريكيت والهوكي والتنس والرجبي والجولف والتراك وألعاب القوى (ستوكفيس Stokvis، ١٩٨٩م).

والمعروف أن الألعاب الرياضية في ألمانيا كانت تشكل جزءًا من نظام تعليمي منظم على نحو جيد، وعمَدت الدولة إلى تطويره والنهوض به؛ بهدف تعزيز الصحة البدنية والعقلية للسكان؛ لما سيعود به ذلك من فائدة على التطوير الصناعي. وانتشرت الألعاب الرياضية «الجيمنزيوم» إلى كل البلدان التي كانت داخلة ضمن النفوذ الألماني؛ خاصةً هولندا وبلدان إسكندينافيا وشرق أوروبا.

ومضت الرياضة في الولايات المتحدة الأمريكية في مسار تطور خاص بها خلال القرن التاسع عشر، وعلى نحو مستقل إلى حد كبير عن أوروبا. والمعروف أن لعبتَي البيسبول

والكريكيت في أربعينات القرن التاسع عشر، وكانتا لعبتين شعبيتين على قدم المساواة، حظيتا باهتمام الروابط الرياضية التي عُنيت بوضع قواعد اللعبتين. ولكن المناخ المناهض لبريطانيا والبريطانيين، والمرتبط بالحرب الأهلية، جعل لعبة الكريكيت أقل شعبية؛ إذ كان الناس ينظرون إليها باعتبارها لعبة إنجليزية. ولكن رياضة البيسبول التي كانت يُنظر إليها باعتبارها لعبةً أمريكية خالصة ومميزة، سرعان ما أصبحت هي الرياضة الأكثر شعبيةً في الولايات المتحدة الأمريكية. وفي أواخر سبعينيات القرن التاسع عشر دخلت إلى الميدان كرة القدم الأمريكية كنوع جديد من لعبة الرجبي الإنجليزية. وكان للجامعات ذات المكانة الرفيعة، من مثل جامعة ييل وجامعة هارفارد، دور مهم في انتشار هذه اللعبة. وبرزت إلى الوجود لعبتا كرة السلة والكرة الطائرة؛ نظرًا للحاجة إلى المزيد من الأنشطة المثيرة وإضافتها إلى الألعاب الرياضية الموجودة، وظهرت لعبة كرة اليد للسبب ذاته في ألمانيا (ستوكفيس، ١٩٨٩م).

والملاحظ أنه من هذه المراكز الثقافية المحدودة بدأت منذ ذلك التاريخ ألعابٌ رياضية مختلفة في الانتشار إلى بلدان بعيدة وعلى نطاق واسع، مع الاختلاف الشديد لثقافات هذه البلدان عن بعضها. وانتشرت الألعاب الرياضية البريطانية إلى مسافات بعيدة، حتى وصلت وذاعت في أفريقيا وفي أمريكا الجنوبية، بينما انتشرت الألعاب الرياضية لأمريكا الشمالية ووصلت إلى اليابان وفرنسا وأستراليا (ستوكفيس، ١٩٨٩م).

واقترح علماء النفس عديدًا من النظريات السيكولوجية المتباينة لتفسير الاختلاف بين تفضيلات الناس للألعاب الرياضية في بلدان مختلفة، ويذهب كل من أرينز (١٩٧٨م) ودوثي (١٩٨٠م) إلى أن تقسيم العمل بشكل واضح ومميز في كرة القدم الأمريكية يعكس النظام الصناعي، هذا بينما يشير كالعون (١٩٨٧م) إلى عنصر الحرب الإقليمية في هذه اللعبة؛ إذ يراها رمزًا للاستيلاء على أمريكا. ويذهب بعض الباحثين إلى أن كرة القدم رياضة حضرية نمطية؛ بينما تنتمي لعبة البيسبول للأحياء الريفية (جوتمان ١٩٧٨م؛ وفاجنر، ١٩٨٨م). ويَعيب مثل هذه النظرياتِ ضعفٌ واضح يتمثل في أنها تعجِز عن تفسير لماذا لعبة مثل كرة القدم هي الرياضة الأكثر شيوعًا في الثقافات المختلفة في بلدان متباينة في أوروبا وأفريقيا وأمريكا الجنوبية، بينما لعبة البيسبول أكثر شعبيةً في أمريكا واليابان.

ويوضح التاريخ أن توزيع الألعاب الرياضية يعتمد على هياكل ومجالات نفوذ السلطة السياسية أكثرَ مما يعتمد على التفضيلات النفسية والثقافية، لقد انتشرت لعبة كرة القدم بسبب نفوذ بريطانيا كقوة استعمارية رائدة، وانتشرت لعبة البيسبول بسبب

النزعة الوطنية الأمريكية، وانتشرت كرة القدم الأمريكية لأن الجامعات الأمريكية ذات الشهرة والمكانة شجعت على لعبها. ويبدو أن الانتشار أهم من الانتخاب تأثيرًا لتوزيع الألعاب الرياضية. وأشار علماء اجتماع عديدون إلى أن الرياضة ظاهرة مستقلة ذاتيًّا، ومستقلة عن الفن أو الدين أو الاقتصاد أو غير ذلك من الظواهر الثقافية (روبنز ١٩٨٢م، بورديو ١٩٧٨م، نيكسون ١٩٨٢م، لوشين، ١٨٦٧م، ماهن ١٩٦٢م).[٤]

ومع هذا لن أزعم بأن الانتخاب ليس له مجال هنا، إننا إذا قارنًا بين الألعاب الرياضية الأمريكية سنرى بسهولة أن الألعاب الرياضية لم تنتشر جميعها على نحو فعال متكافئ؛ ذلك أن اليابانيين على سبيل المثال قبِلوا لعبة البيسبول دون لعبة كرة القدم الأمريكية، واستقبل الأوروبيون لعبتَي كرة السلة والكرة الطائرة استقبالًا حسنًا؛ بينما نجد لعبة البيسبول أقل شعبية في أوروبا، بل ونادرًا ما نجد مباريات لكرة القدم الأمريكية هنا. وثمة تفسيران محتملان لماذا لا يلعب اليابانيون والأمريكيون كرة القدم الأمريكية، أحد الاحتمالين أن هذه اللعبة لم يقع عليها الاختيار ومِن ثَم لم تُنتخب بسبب ما فيها من عنف شديد (ستوكفيس، ١٩٨٩م). والاحتمال الثاني أن هذه اللعبة معقدة بحيث يصعب تعلُّمها وتستلزم تجهيزات خاصة يصعب الحصول عليها؛ مما يصنع حاجزًا يحول دون انتشارها. وإذا كان فرض الحاجز الحائل دون الانتشار فرضًا صحيحًا، إذن فإن الأوربيين سوف يستمرون في لعب كرة القدم الأمريكية لو أنهم تعلموها، ولكن إذا كان للانتخاب النفسي دور هنا، إذن فإن الأوروبيين سوف يفقدون الاهتمام بكرة القدم الأمريكية حتى بعد أن يتعلموها، ترى أي الآليتين المحتملتين أكثر نفوذًا وتأثيرًا هنا؟ هذا ما لا يمكن تحديده بناءً على الأساس القائم، ولكن الآليتين لا تنفي إحداهما الأخرى.

وإذا افترضنا أن الرياضة، شأن أنواع الألعاب الأخرى، تعمل كنموذج لظواهر اجتماعية أو لنشاطات اجتماعية يومية، إذن سيكون بالإمكان الكشف عن روابط بين التفضيلات الرياضية والهيكل الاجتماعي. ودرس كثيرون من علماء الاجتماع هذا النوع

[٤] يبدو واضحًا أن اجتهاد المؤلف لصوغ نظرية جديدة، وهو شيء محمود في ذاته، لا يزال في بدايته يحبو متعثرًا في محاولة لتفسير ظواهر عديدة من زاوية ما سماه نظرية جديدة –ر/ك. ويتجلى هذا في عجزه عن تفسير ظاهرة الرياضة وعالية انتخاب لعبة بذاتها دون ألعاب أخرى، مع اختلاف النظم –R/K. وإن كان هذا لا يقلل من طرح المؤلف؛ إذ يطرق مساحة تكاد تكون جديدة تمامًا لصوغ نظرية فيها (المترجم).

من الارتباطات، وناقش لوشين (١٩٦٧م) العلاقة بين الرياضة والدين، ولحسن حظ لوشين أن الاهتمام بالألعاب الرياضية أعلى بين البروتستانت منها بين الكاثوليك، خاصةً حين يتعلق الأمر بالألعاب الرياضية الفردية (وللغرابة أنه لم يذكر شيئًا عن انخفاض النشاط الرياضي في البلدان الإسلامية [المترجم]). ويفسر لوشين هذا الفارق في ضوء كَمِّ الاهتمام الذي توليه الثقافات المختلفة للإنجازات الفردية، ويكشف عن أن الرياضة القائمة على المنافسة أكثر شيوعًا وتفضيلًا في المجتمعات التي تعتمد فيها المكانة الاجتماعية على الأداء الفردي (لوشين، ١٩٦٧م).

وهذا ما أكدته دراسات تاريخية؛ إذ الملاحَظ في المجتمعات البدائية في الماضي أن التمارين البدنية أخذت شكل الطقوس والشعائر، وغالبًا ما أضفى المجتمع عليها دلالة دينية. وتحول هذا في المجتمع الحديث إلى رياضة علمانية؛ حيث تحظى المنافسة والتقدير الكمي والتسجيلات القياسية بأهمية بارزة (جوتمان، ١٩٧٨م؛ وانظر أيضًا: إبراهيم، ١٩٧٦م). ويزعم من ينتقدون هذه الخاصية أن الأزمنة القديمة عرَفت أيضًا أمثلة للتقديرات الكمية وللمنافسة، علاوة على أنه لا تزال توجد الآن طقوسٌ وشعائر في الرياضة الحديثة (كارتر وكروجر Carter & Kroger، وإيكبرج Eichberg، ١٩٨٦م). ومن الواضح أن التطور الثقافي له تأثير مهم على الرياضة، ويكفي أن نفكر فيما يعنيه اختراع المطاط المفلكن vulcanized (أي معالجة المطاط بالكبريت ليكون أكثر صلادة) بالنسبة لصناعة الكرات والعجلات، أو ما تعنيه الاتصالات العامة الحديثة لمشاهدي الرياضة وصحافة الرياضة (بيتس Betts، ١٩٥٣م).

وعرف القرن السابع عشر لعِبَ نوع من الرياضة شديدِ التهذيب والرهافة؛ إذ كانت الدقة الهندسية والتشكيلات المحكمة الدقيقة قسمة مشتركة في ألعاب الفروسية والمبارزة. وكان هذا الأسلوب شديد الأرستقراطية موازيًا لرقصة المينيويت البطيئة في مجال الرقص، ولأسلوب الباروك في مجال الفن (إيكبرج، ١٩٨٦م).

وقد يبدو طبيعيًّا أن نقارن رياضة المنافسة مع الحرب. والملاحظ أننا أثناء المناقشات المتعلقة بالرياضة نسمع أحيانًا افتراضًا مؤدَّاه أن الرياضة تهيئ متنفَّسًا للعدوانيات المتراكمة، والتي يمكن بدون ذلك أن تعبر عن نفسها في صورة من صور العنف أو الحرب. ونجد على نقيض هذه النظرية التي تقول بالتنفيس أو التفريغ افتراضًا آخر يقول إن السلوك العدواني مكتسَب يتعلمه المرء؛ ولذلك فإن الألعاب الرياضية المشابهة للحرب نجدها على أرجح تقدير في المجتمعات العسكرية. وحاول ريتشارد سايبس أن يحسم هذا الجدل النظري، وعمَد لذلك إلى تحليل غلبة وشيوع الحرب والألعاب الرياضية

في المجتمعات المختلفة، وكشف عن مُعامل ارتباط إيجابي بين الحرب والألعاب الرياضية المماثلة للحرب. ورفض — بناءً على هذا — نظريةَ التفريغ النفسي catharsis theory، وأيَّد نظرية التعلم الثقافي (سايبس، ١٩٧٣م؛ ١٩٧٥م؛ وهيتانين Hietanen، ١٩٨٢م). ولنا أن نتوقع — تأسيسًا على هذه النظرية — أن تكون الألعاب الرياضية القائمة على المنافسة أكثر غلبة وشيوعًا في الثقافات الريجالية عنها في الثقافات الكاليبتية، ولكن من الصعب أن نجد دعمًا لهذا الزعم في المجتمعات الحديثة، ولكن، على العكس من ذلك، من السهل أن نجد أمثلة لمجتمعات كاليبتية تَروج فيها الألعاب الرياضية القائمة على المنافسة، وأن نجد مجتمعات ريجالية ليست بها هذه الألعاب؛ لذلك ثمة أسباب تبرر افتراض أن الألعاب الرياضية التنافسية لا تفيد فقط كنموذج للحرب، بل وتفيد أيضًا كنموذج للمنافسة الاقتصادية. وقد يكون سبب التناقض مع إحصاءات سايبس هو أن دراساته ارتكزت على المجتمعات البدائية؛ حيث لم تكن المنافسة الاقتصادية مهمة أو غير موجودة.

وإذا كان من الصعب الكشف عن روابط نوعية محددة بين الرياضة والهيكل الاجتماعي، إلا أن من الأيسر لنا أن نتبين رابطة بين المكانة الاجتماعية للشخص وتفضيلاته في مجال لعب الرياضة؛ مثال ذلك أن ألعاب الجولف والتنس هي نموذج للألعاب الرياضية للطبقة الراقية. ولوحظ بوجه عام أن الألعاب الرياضية التي تساعد اللاعب على أن يزيد من قدراته، ومن المدى الذي يبلغه عن طريق الاستعانة بأدواتٍ ما؛ هي الألعاب المفضلة أكثر لدى أبناء الطبقات الاجتماعية الراقية، الذين اعتادوا السيطرة على تدفقات كبيرة من الموارد دون جهد بدني. ونجد على العكس من هذا أن ألعاب الاتصال المباشر والتلامس وألعاب الفريق أكثر شيوعًا بين أبناء الطبقة العاملة (ميثيني، ١٩٦٨م؛ وبورديو، ١٩٧٨م؛ وساك، ١٩٨٨م؛ ولوشين، ١٩٦٩م؛ وسايبلي، ١٩٨٨م). وتدعم هذه الملاحظات النظرية القائلة إن الرياضة تعمل كنموذج لموقف العمل الخاص بالإنسان.

وجدير بالذكر أننا حين نتحدث عن وظيفة ودور الرياضة يتعين علينا أن نذكر أيضًا الاستخدام الواعي للرياضة لأغراض سياسية. والمعروف أن الرياضة حظيت بدعم كبير في أغلب الحالات بهدف الارتفاع بالمكانة الدولية للبلد، أو بهدف تحسين الوضع الصحي للسكان، أو التحكم والتنشئة الاجتماعية، أو لخلق تضامن اجتماعي وهوية اجتماعية، أو بغيةَ خلق تفاهم دولي (ريوردان Riordan، ١٩٧٤م؛ وميراكل Miracle، ١٩٨٠م؛ وإيكبرج، ١٩٧٣م؛ وبروم Brohm، (١٩٧٦م)؛ وهيتانين، ١٩٨٢م؛ وهويتسون Whitson، ١٩٨٤م).

## (٤) مقارنة مع ظواهر ثقافية أخرى

سبق أن ذكرت أن اللعب وغيره من آليات التعلم ضرورية لتوفر المرونة والقدرة على التكيف للجنس البشري؛ إذ حينما يقلد طفل أثناء اللعب أحد الكبار، فإنه يتعلم سلوك الشخص الكبير، ويمكن أن نقول إنه قد حدث انتقال ثقافي، ويمكن كذلك أن يكون اللعب بمثابة عملية تجريب واستكشاف، وهنا لا يتعلم الطفل من الآخرين، بل يتعلم أن يعرف بنفسه بيئته الطبيعية، ويمكن أيضًا أن يكون اللعب نوعًا من التمرين والتدريب؛ حيث يتعلم الطفل كيف يتحكم في بدنه، وهكذا فإن بعض أنشطة اللعب عند الطفل تمثل فقط جزءًا من عملية النقل الثقافي.

ويمثل الدين والفن — كما أوضحنا في الفصول السابقة — قنوات نقل مهمة للمعلومات الثقافية، وإذا قارنا بين اللعب والفن كوسائط نقل ثقافي سوف نجد بعض الاختلافات الأساسية الجديرة بالذكر ولفت الأنظار؛ إذ نلاحظ في مجالات الموسيقى والرقص والفن التصويري ... إلخ؛ أن مرسل الرسالة يؤدي دورًا أنشط، وربما يجلس المتلقي في حالة سلبية يرقب ويشاهد ويُنصت، أو ربما يشارك في الرقص أو في الغناء داخل إطار تبادلي للمعلومات الثقافية، لكن المتلقي للمعلومات في اللعب القائم على المبادرة يكون دائمًا هو العنصر الأكثر نشاطًا؛ إذ ليس على الكبير أن يؤدي أي عمل بذاته لكي يحاكيه الطفل، بل إن الطفل ربما يعمِد إلى مراقبة الكبير دون أن يلحظ الكبير منه ذلك، وربما يكرر الطفل ما شاهده أثناء لعبه، ويحدث أحيانًا أن يكون الكبير جاهلًا تمامًا بالذي تعلمه الطفل منه. لذلك يمكن القول إن اللعب القائم على المبادرة له طابَع التمثل والاستيعاب أكثر من طابع الاتصال، وثمة فارق آخر بين الفن واللعب؛ وهو أن الفن حامل للمعلومات مكثف بذاته ومستقل عن السلوك المنقول، تمامًا مثل الشفرة الجينية، ولكن التعلم من خلال المشاهدة والمراقبة والمحاكاة ليس فيه حامل للمعلومات منفصل.

والمعروف أن الرسالة المنقولة عبر الفن هي عادةً رسالة عن الهياكل الاجتماعية وأنماط التفاعل، ولكن اللعب يشتمل على طيف أوسع كثيرًا من المعارف المكتسبة، والتي تشمل مهارات فردية واجتماعية على السواء؛ لذلك فإن الفن والموسيقى والرقص ... إلخ؛ هي في الغالب الأعم ظواهر اجتماعية؛ بينما اللعب ليس كذلك دائمًا.

ونعود إلى مناقشة التعلم المبرمج ودرجاته من الانفتاح، هنا يمكن القول إن اللعب له درجة مهمة من الحرية؛ بمعنى أن الطفل يمكنه من خلال اللعب أن يتعلم نطاقًا واسعًا من المهارات، ونجد من ناحية أخرى أن اللعب ليس شديد المرونة حين يتعلق

الأمر بالفوارق الثقافية. هناك أوجه تماثُل مهمة بين لعب الأطفال في الثقافات المختلفة، وغالبًا ما يتعلم الطفل مهاراتٍ ليس بحاجة إليها في الثقافة التي يعيشها. ويمثل التدريب البدني أو الرياضة في هذا الشأن بخاصة برنامجًا مغلقًا نسبيًّا. والملاحظ بين الظواهر الثقافية التي درسناها هنا أن الرياضة هي الظاهرة التي تعتمد بأقل قدر من غيرها على الهيكل الاجتماعي، وأن أغلب الألعاب الرياضية مقبولة عقلًا على نحو مباشر ويرضى بها أي امرئ، دون اعتبار للخلفية الثقافية، وهذا هو السبب في أن للألعاب الرياضية مثل هذه الميزة المهمة كوسيلة فعالة لخلق تفاهم وتعاون على الصعيد الدولي، وكذا القدرة على خلق جمهور مندمج وموحد على الرغم من عدم تجانسه.

وعلى خلاف اللعب والرياضة يقف الفن كقناة اتصال مميزة للهيكل الاجتماعي ولأنماط التفاعل. إن الفن غير ملائم لنقل أي شيء خلاف المعلومات الثقافية، ولكن للفن حدود واسعة من حيث الهياكل الاجتماعية الممكنة؛ ولذلك يعتمد الفن على الثقافة أكثر مما تعتمد الرياضة. ويصدق هذا أيضًا على الشعائر الدينية والعقائد الجامدة والأساطير.

الفصل الثالث عشر

# مناقشة ونتيجة

لنبدأ بتلخيص نموذج الانتخاب الثقافي: نظرية الانتخاب الثقافي شأنها شأن نظرية داروين عن التطور البيولوجي تمامًا، مؤلفة من ثلاثة عناصر: الابتكار، والتكاثر، والانتخاب.

ويعني الابتكار أي سمة أو فكرة ثقافية جديدة؛ سواء ظهرت نتيجة مصادفة عشوائية أو أخطاء أو لعب أو تجريب، أو تفسير ديني للأحلام … إلخ، أو نتيجة حل مشكلة عقلية أو تخطيط عقلاني.

والتكاثر أو النقل عملية يكتسب عن طريقها الناس السماتِ الثقافية التي لدى آخرين، ويقوم التكاثر الثقافي على آليات محتملة؛ من بينها المحاكاة والتنشئة الاجتماعية والتعليم، وليس ضروريًّا أن يكون الوالدان مصدر التعليم للأطفال؛ إذ يسمح النموذج بأن يكون أي شخص — علاوة عليهما — سببًا في تكاثر سلوك وأفكار لدى أي شخص آخر.

ويمثل الانتخاب العنصر الثالث الأساسي، وهذا هو العنصر الأهم من بين العناصر الثلاثة موضوع الدراسة؛ ذلك لأن الانتخاب هو الذي يحدد اتجاه التطور الثقافي.

وتنشط في أي مجتمعات آليات انتخاب كثيرة ومختلفة، وإن الشكل الأكثر مباشرةً للانتخاب هو الاختيار الواعي من جانب أيٍّ وكلِّ شخص لأنماط السلوك التي يريد اكتسابها، وقد يحدث الانتخاب الواعي أيضًا عند المستويات العليا؛ حيث يختار قائد المجتمع ما يراه لرعاياه.

وعلاوةً على الاختيارات الذكية بدرجة كبيرة أو صغيرة التي يمارسها البشر، هناك أيضًا كمٌّ كبير من آليات الانتخاب «التلقائية»، والتي لا يكون المرء واعيًا بها أو عاجزًا عن التأثير فيها والسيطرة عليها، وليسمح لي القارئ أن أذكر هنا بعض أهم هذه الآليات:

- شعوب لديها أساليب حياة بعينها أو مواقف واتجاهات بذاتها تشجع على إنجاب أطفال أكثر من غيرهم في المتوسط، وإذا حدث وانتقلت أساليب الحياة والاتجاهات هذه إلى الأطفال، فإنهم على الأرجح سوف ينتشرون أكثر من الأشكال الأخرى.

- مجتمعات تؤمن بعقائد دينية معينة لديها فرص لكسب الحروب والاستيلاء على أراضٍ جديدة أكثر من فرص غيرها؛ ومن ثم فإن هذه الأديان لديها على الأرجح فرص للانتشار.
- شعوب تؤمن بأفكار مميزة أو تتمتع بأنماط سلوكية ولديها فرصٌ أكثر من شعوب أخرى لتتولى القيادة، أو لتكون هي القوة المعلِّمة أو الأوثان؛ ومن ثم ينقلون أنماط سلوكهم إلى عدد كبير من الأصول الثقافية.
- شعوب تكشف عن نجاح أو على قَدْر ومكانة، فإنها تحظى بتقليد الآخرين لها، ويصدق هذا أيضًا على السمات التي لا تسهم في نجاحها أو في علو قدرها.
- أشكال المنافسة الاقتصادية وغيرها قد يكون لها آثار جانبية غير مستهدفة ولا مقصودة.
- تجري في العقل اللاشعوري للبشر عمليات اختيار وقرارات اختيار كثيرة جدًّا، بعض هذه الاختيارات هي ما وصفتُها بقولي اختيارات بديلة؛ مثال ذلك ظاهرة ميل الناس إلى قيام حكومة تسلطية ذات قبضة قوية حين يواجه المجتمع أو الجماعة خطرًا يتهددها.
- هناك قصص أو خطابات بعينها تحظى بأكبر نصيب لتَكرارها والحياةِ على مدًى أطول؛ نظرًا لأنها تستهوي مشاعر بذاتها، أو لأنها ملائمة للتأثير في صراعات نفسية، أو لأنها تفيد كنماذج سالبة أو موجبة للاندماج اجتماعيًّا، أو لأن خطابات بديلة تَعوقها محارمُ ثقافية أو تتضارب وتتنافر مع مفاهيم مسبقة، وهذا الانتخاب مستقل عمَّا إذا كان القصص صادقًا أم غير ذلك.

وجدير بالذكر أن آليات الانتخاب اللاشعورية أو «التلقائية» مهمة جدًّا للدراسة؛ لأنها غير مخططة ولا متعمدة، ونتائجها غير مقصودة عن وعي، ولا موضوع تنبؤ. وإن دراسة مثل هذه الآليات يمكن أن تُلقي ضوءًا على كثير من الظواهر المجتمعية التي ظلت ردحًا من الزمان مستعصيةً على التفسير.

## (١) الانتخاب الثقافي R/K–

الغالبية العظمى من النماذج المنشورة قبل ذلك عن الانتخاب الثقافي ركزت على الآليات، ولسوء الحظ أننا كنا في وقت واحد في أغلب الأحيان أمام آليات كثيرة جدًّا ومختلفة أشدَّ الاختلاف، وتعمل في تواتر مع الكثير جدًّا من المحددات المجهولة التي يستحيل

معها صوغ نموذج رياضي مفيد؛ لذلك عمدت إلى التركيز على نهج آخر؛ ألا وهو معايير الانتخاب الثقافي. وإذا كان بالإمكان تحديد مقياس للصلاحية العامة أو معيار انتخابي لنظرية ثقافية بعينها فسوف يكون بالإمكان حينذاك أن نحدد اتجاه التطور الثقافي (وليس سرعته) حتى وإن لم نعرف تفصيليًّا آلياتِ الانتخاب، وهذا هو المبرر لنموذج جديد للانتخاب الثقافي، وهو النموذج الذي عرضته، وسميت هذا النموذج الانتخاب الثقافي R/K–؛ وذلك بسبب أوجه تماثل نظرية محددة بينه وبين نموذج الانتخاب البيولوجي R/K–، والذي يعتمد أيضًا على مقاييس الصلاحية دون الآليات.

ومن الأهمية بمكان للنظرية الثقافية R/K– الموازنة بين الصراعات الداخلية والخارجية داخل جماعة أو مجتمع محدد جيدًا. إن أي مجتمع يتميز بوجود صراعات خارجية ضارية سيضطر إلى أن يبدد القسط الأكبر من موارده على دعم وتعزيز موقعه في هذه الصراعات. وإن أي مجتمع عاجز عن هذا سوف يخسر الحرب لصالح المجتمعات المجاورة؛ ومن ثم يخرج من الانتخاب؛ بمعنى أن لن يكون قَمينًا بالانتخاب، وسوف تختفي خصائصه الثقافية.

وحددت معنى المجتمع الريجالي بأنه مجتمع يخصص قسطًا كبيرًا من موارده لإنفاقها على دعم موقعه في الصراعات الخارجية، ويولي المجتمع الريجالي الأولوية القصوى لاهتماماته بالمجموع دون اهتماماته بالفرد؛ ولذلك تتميز سياسته بالحكم المركزي التراتبي الهرمي وبالضبط والنظام الصارمَين وبالتماثل، مع ارتفاع نسبة المواليد، كذلك فإن الأيديولوجيا والدين والأخلاقيات والشعائر والطقوس والفنون في المجتمع الريجالي تتطور في اتجاه يدعم هذه السياسة وهذا الشكل من التنظيم.

والنقيض لذلك هو المجتمع الكاليبتي؛ حيث الصراعات الخارجية عند أدنى حد وغير ذات أهمية، وحيث يتجه أكبر قدر من الاهتمام نحو حل الصراعات الداخلية وكفالة السعادة لأفراده. والمثال الواضح عن هذا صورةُ مجتمع مُقام فوق جزيرة معزولة؛ إذ إن رَفاهَ أبنائه له أهمية أكبر من أمن المجتمع حيث لا خطر خارجي، ولن يقبل الناس أن يفرض المجتمع مطالب بنسبة كبيرة تستنفد الموارد أو مطالب تحُدُّ من حرية الأفراد؛ كما هو الحال عند نشوب حرب أو التهديد بحرب. ويتميز المجتمع الكاليبتي بالتسامح والنزعة الفردية والحرية وانخفاض نسبة المواليد، وربما تكون صفرًا، كذلك فإن المعتقدات والطقوس والفنون ... إلخ، في المجتمع الكاليبتي سوف تتطور في اتجاه يدعم هذه القيم.

وتقول النظرية إن مجتمعًا ما سوف يتطور في الاتجاه الريجالي إذا توفرت لديه إمكانية الاستيلاء على أراضٍ من مجتمع مجاور أضعف، أو إذا كان بصدد المخاطرة بفِقدان أرضٍ لصالح مجتمع عسكري مجاور. ولكن على العكس من ذلك التطور في اتجاه المجتمع الكاليبتي؛ إذ يحدث هذا التطور إذا كان التصور أن الحروب أو الهجرات الجماعية غير محتملة.

ولنا أن نتخيل مقياسًا مدرجًا متصلًا R/K–؛ حيث الثقافات الأكثر إمعانًا في الطابع الريجالي قائمة عند أحد طرفي الجدول، بينما الثقافات الأكثر إمعانًا في الطابع الكاليبتي عند الطرف المقابل، ويمكن استخدام هذا الجدول لتصنيف جميع الثقافات والثقافات الفرعية والعناصر المفردة للثقافة؛ مثل الأيديولوجيا أو عمل فني. ولكن ثمة ما يبرر لنا أن نحذر من أن هذا الجدول ليس سوى افتراضٍ مجرد، وأن من العسير أن نعزو أرقامًا مطلقة لنقاط تقسيم الجدول؛ مثال ذلك أن ليس من المعقول أبدًا أن نقارن القيمة R/K– لثقافة بدائية تعتمد على القنص وجمع الثمار بثقافة حضرية حديثة، ولكن المعقول أكثر أن نقارن المكانة R/K– لمنظومتين سياسيتين مختلفتين على سبيل المثال، وديانتين أو أسلوبين فنيين.

وجدير بالإشارة أن الثقافات التي تحتل الموقع المتوسط في الجدول الثقافي R/K– يمكن أن نسميها ثقافاتٍ تضامنيةً أو موحدة solidaric. والملاحظ أن المجتمع التضامني يولي أكبر قدر من الاهتمام للتعاون والترابط الجمعي، ولكن التعاون هنا يرتكز على الطوعية الإرادية والنفع المتبادل أكثر مما يعتمد على القسر والحكم المركزي. وطبيعي أننا نقع في التبسيط المخل إذا زعمنا أن التضامن دائمًا يحتل مكانة أعلى في السُّلم من منتصف الجدول R/K–. وإذا شئنا وصفًا أكثر دقةً وتحديدًا فإننا نستطيع أن نحدد معنى التضامن مقابل النزعة الفردية بأنه بُعدٌ ثقافي مستقل.

وليس الجدول الثقافي R/K– مقياسًا كونيًّا شاملًا للتطور الثقافي، وإنما هو مجرد مقياس يبين أبعادًا كثيرةً يشتمل عليها الهيكل الاجتماعي ومحكوم بالانتخاب الثقافي، ولنا أن نختار دراسة أبعاد أخرى؛ مثل الموطن الإيكولوجي الملائم، والمرونة مقابل التكيف النوعي المحدد، والنزعة المحافظة مقابل النزعة الابتكارية المجددة، وحجم الوحدات السياسية والتعقد الثقافي والهيكل الاقتصادي، وتقسيم العمل والعلاقة بين الجنسين … إلخ. واخترت أن أركز على البعد R/K–؛ لأن هذا العامل ينفُذ، فيما يبدو، إلى كل جوانب الحياة الثقافية تقريبًا، وهذا يجعل بالإمكان أن نكشف عن الترابطات بين الظواهر الاجتماعية المختلفة التي اعتدنا حتى الآن أن نعتبرها مستقلة عن بعضها. وتفيد النظرية

الثقافية R/K– أيضًا في تفسير ظواهر كثيرة داخل مجال السياسة والأيديولوجيا والدين والفن والسلوك الجنسي؛ بما في ذلك الظواهر التي استعصت على التفكير قبل ذلك. ومن الممكن أيضًا الاستفادة من النظرية للتنبؤ بالتطورات السياسية المستقبلية أو لتوجيه التطور الاجتماعي في اتجاه معين (سنعرض المزيد من هذا الرأي في الباب ١٤).

ودرست من بين الظواهر الثقافية ظاهرة الرياضة، وهي ظاهرة تعتمد بأقل قدر ممكن على العوامل R/K–، ودرست كذلك الظواهر التي تعكس بوضوح القيَم الريجالية أو الكاليبتية في مجتمعٍ ما، والتي تتمثل في أشكال الفن مثل الموسيقى والفن التصويري. وسبق أن عرضنا في الجدول ٤-٢ عددًا من الخصائص المميزة للظواهر الثقافية والكاليبتية.

## (٢) وسائط (ميديا) النقل الثقافي

سبق لي أن أوضحت لماذا التطور الثقافي أسرع كثيرًا من التطور الجيني، وكيف أن الآلية الثقافية تيسِّر تطور هياكل شديدة التعقد بأكثر مما يستطيع التطور الجيني وحده أن يحققه؛ لذلك فإن السعة البشرية للثقافة تمثل تكيفًا أعلى أو تكيفًا حاكمًا أقوى فعالية؛ أي سمة تيسر تطور السمات الأخرى. إن الميزة التطورية التي جناها الجنس البشري وتفوَّق بها على الحيوانات، بفضل ما توفر لديه من تكيف حاكم؛ هي ميزة مهولة بحيث إنها أكثر من كونها تعويضًا عن الكم الكبير من الموارد التي ينفقها لتأسيس آلية نقل ثقافي فعال، أو بمعنًى أصح: العديد من آليات النقل الثقافي. وتنتقل السمات الثقافية، كما أوضحنا في الفصول السابقة، عبر قنوات عديدة متوازية تشتمل فيما بينها على المحاكاة واللعب والتنشئة الاجتماعية والتربية والتعليم والطقوس والشعائر الدينية، ثم — وهو ما يدعو للدهشة أكثر — الفن.

وافترضت أن الفن وسيط اتصال للتعاليم الاجتماعية، وأن هذا الاتصال هو في الأساس اتصال لاشعوري موجه إلى كلٍّ من المرسل والمتلقي على السواء. وهذه هي الوظيفة الأهم للفن، وهي السبب النهائي الذي جعل البشر يطورون لديهم نزوعًا لإنتاج واستهلاك الفن. وذهبت في تحديدي لمعنى الفن إلى أنه يشتمل على الموسيقى والأغاني والرقص والحكايات والمسرح والصور والرسوم والعمارة وزينة الجسد ... إلخ. وقد يحدث أحيانًا أن يكون من العسير التمييز بين الفن والشعائر والطقوس الدينية، بيد أن هذا التمييز ليس مهمًّا هنا طالما وأن هاتين الظاهرتين الثقافيتين غالبًا ما تؤديان الوظيفة نفسها.

إن الفن ظاهرة اجتماعية متميزة، كما وأن التعاليم المنقولة عبر الفن هي أولًا، وقبل كل شيء، تعاليم عن الهيكل الاجتماعي. ولا ريب في أن وضع المجتمع على جدول R/K– يمثل معلومة شديدة الأهمية في هذا الصدد، ولذلك نرى هذه المعلومة تنعكس واضحة في كل فروع الفن تقريبًا.

إن المهم حيويًّا لبقاء فريق اجتماعي في إطار المنافسة مع الفرق الاجتماعية المجاورة والمحيطة به؛ أن يكون قادرًا على أن يكيف نفسه مع الحد الأقصى للقيمة R/K– بأسرع ما يمكن؛ لذلك يغدو ضروريًّا توفر آلية تيسر تحديد وبيان الحد الأقصى والأمثل للقسمة R/K–، ولكي ينقل هذه القيمة إلى جميع أبناء المجتمع. إن الحد الأقصى والأمثل للقيمة R/K– لا يمكن إقراره عن طريق الزعيم أو القائد وحده؛ ذلك لأنه بحكم وضعه سيكون صاحب مصلحة أنانية في جعل الفريق أو المجتمع أكثر خضوعًا وتبعيةً واندماجًا. ومن ثم فإن المطلوب هنا هو نوع أشبه بعملية تفاوض؛ التماسًا لحل وسط حيث كل عضو من أبناء المجتمع يسهم بنصيب من جهده وفكره وعمله، وذهبت في اقتراحي إلى القول بأن تبادل الفن هو في الحقيقة عملية تمثل عملية التفاوض المنشودة، وأن كل فرد، رجلًا أو امرأة، يعبر عن رأيه إزاء الهيكل الاجتماعي من خلال التذوق الجمالي الشخصي. إن الغناء الجماعي والرقص الجماعي ... إلخ، لدى القبيلة البدائية يشكل نوعًا من توافق الرأي أو الحل الوسط بين الأذواق الجمالية للأفراد من أبناء المجتمع؛ ومن ثم فإنه يمثل أفضل تقييم ممكن للهيكل الاجتماعي الأمثل. وجدير بالذكر أن القيمة R/K– ربما تكون واحدة من بين أبعاد كثيرة للهيكل الاجتماعي التي يمكن تحديدها بهذه الطريقة، ويمكن مقارنة آلية التفاوض هذه بعملية اتخاذ القرار التي لحَظها كومار لدى جماعة قردة البابون حين «تتناقش» عن طريق الحركات لتحديد المكان الذي تقصده في رحلتها بحثًا عن الطعام.

والسبب في أنني أعقد مقارنة مع القردة العليا هنا هو أنني أرى آلية الفن هذه آلية تطورية قديمة جدًّا من حيث التاريخ التطوري، إنها على أقل تقديرٍ أقدمُ من اللغة المنطوقة. إن قردة الشمبانزي وغيرها من الحيوانات تقوم بمَشاهد راقصة أو شبه راقصة، وتصدُر عنها أصواتٌ أشبه بقرع الطبول حين تضرب بيدها على بطونها أو تقرع بأشياء أخرى. وتشير ملاحظات العلماء على قردة البابون إلى أن لديها آلية لتنظيم هيكلها الاجتماعي بهدف التكيف مع الظروف والأوضاع الإيكولوجية المتغيرة. ويمكن القول إن آلياتٍ مشابهةً لدى البشر ربما تطورت في البدء كوسائل للتكيف مع البعد الجيني R/K–،

ومع محددات أخرى مهمة للهيكل الاجتماعي. ولنا أن نقول إن هذه الآلية تطورت بعد ذلك إلى مدًى أبعد بحيث تعمل على تنظيم وضبط البعد الثقافي –R/K.

وقدمت علوم متباينة نظرياتٍ عن روح الجماعة أو الطابع القومي أو الضمير الجمعي أو اللاشعور الجمعي، أو غير ذلك من تعبيرات تعني أن أبناء أي مجتمع لديهم هياكل ذهنية مشتركة. وتعني هذه الظواهر النفسية الجمعية ضمنًا وجود وسيط نقل يمكنه توصيل الهياكل أو التكوينات الذهنية من إنسان إلى آخر. وإذا رفضنا القول بأن الجينات وحدها يمكنها أن تكون مسئولة عن عمليات النقل هذه،[١] إذن يصبح لدينا المبرر لافتراضِ أن الفن والطقوس والشعار تسهم في إنفاذ مثل هذا النقل الثقافي.

## (٣) مبدأ اللذة

بعد أن عزونا إلى الفن وظيفة اجتماعية، نشير كذلك إلى أن ثمة تفسيرًا إيثولوجيًّا؛ أي قائمًا على علم السلوك المقارن للذوق الجماعي عند البشر. إن أي إنسان يمارس عملية التذوق الجمالي سواءٌ عن طريق الإنتاج الفني أو الاختيار بين قطع فنية بديلة معروضة أمامه، فإنه بذلك يعبر لاشعوريًّا عن رسالة بشأن الهيكل الاجتماعي كما يراه الآن أو كما يريد له أن يكون، وتمثل هذه القدرة الفطرية جزءًا من الطاقة البشرية للثقافة.

والمعروف أن من خصائص الدوافع أو الغرائز أن تعبر عن نفسها عن طريق اللذة والألم، ويمكن القول إن مشاعر اللذة المتباينة هي التجليات النفسية أو القوى الدافعة للجينات أو الغرائز. وتجد الغرائز المختلفة تعبيرًا عن نفسها في مختلف أنواع مشاعر اللذة التي أطلقنا عليها أسماءً مختلفة. إن لذة أكل شيء مغذٍّ نعبر عنها بقولنا: «إنها جيدة أو حلوة المذاق.» وانعدام اللذة عند أكل شيء فاسد أو سامٍّ نسميه: «إنها سيئة الطعم» أو «فاسدة المذاق»، ونعبر عن الألم الناجم عن إصابة في الجسد: «إنه مؤلم»، ونسمي لذة الجنس «حبًّا» أو «نشوةً»، والقلقَ أو الضيق الذي نشعر به عند فقْد صحبة اجتماعية نسميه «وحدة». وتجد رغبة الأطفال في اللعب تعبيرًا يقول: «إنه دعابة أو مزاح أو تسلية … إلخ.» وإن الكثير من الأحداث اليومية تحكمها رغبة داخلية أو مشاعر اللذة التي ترغمنا على إتيان هذه الأفعال تحديدًا.

---

[١] افترض سي جي يونج، عالم التحليل النفسي، في نظريته عن اللاشعور الجمعي، أن عملية النقل هذه فطرية (يونج، ١٩٦٩م).

وتشير الأبحاث الحديثة إلى أن التفضيل الجمالي لدى البشر للمشاهد الجميلة له أيضًا تفسير بيولوجي تطوري. إن هذه المشاهد والمناظر الطبيعية التي ندركها ونرى أنها الأجمل قاطبةً؛ إنما هي تحديدًا تلك المناطق الأكثر ملاءمةً كموئل للإنسان الأول (أوريانز Orians وهيرواجن Heerwagen، ١٩٩٢م؛ وكلابلان، إس ١٩٩٢م). إن الجمال ليس خاصية موضوعية للشيء، بل يكمُن في عين الرائي، أو لنقل ما يقوله علماء النفس التطوريون: الجمال يكمن في تكيف المشاهد. وهذا هو عين ما يحدث عندما يصف المرء شريكًا جنسيًّا محتملًا أو مقطوعة موسيقية يسمعها بأن أيًّا منهما جميل. معنى هذا أن إدراك الجمال هو شعور بلذة يمثل تفضيلًا غريزيًّا، والذي يمكن ألا نكون واعين بالوظيفة الأمثل له.

## (٤) هل نحن عبيد الثقافة؟

وصف بعض علماء البيولوجيا الجينات وصفًا ينطوي على إثارة؛ إذ قالوا إنها أشبه بكائنات أنانية هدفها الوحيد التكاثر، وإن الجسم أشبه بآلة دورها الوحيد أن تكون وسيلة لتكاثر جينات الجسم (داوكنز Dawkins، ١٩٧٦م). ويمكن تأسيسًا على حجة مماثلة أن نعتبر الظواهر الثقافية أو حوامل معلوماتها (الميمات) بمثابة كائنات طفيلية أو فيروسات تستخدم البشر كأدوات لا حول لها ولا طَوْل من أجل تكاثرها. وصادفت هذه الصورة المجازية نقدًا مبنيًّا على حجة مفادُها أن البشر يتحكمون في التطور الثقافي عن طريق الممارسة العقلانية لإرادتهم الحرة. ولكنني أرى، وكما أوضحت في كل صفحات هذا الكتاب، أن أيًّا من هذين الموقفين المتقابلين لا يعبر عن الحقيقة كاملة، وأن الشيء المهم أن هاتين العبارتين المتقابلتين إذا ما أخضعناهما لتقدير رياضي تُفضيان إلى معادلة واحدة. وواقع الأمر أنها ظاهرة واحدة منظور إليها من زاويتين مختلفتين: زاوية نظر بيولوجية اختزالية، وزاوية مثالية محورية بشرية، أي ترى الإنسان، وعلى نحو مثالي، هو المحور والغاية المثلى. والمعروف أن الكثيرين من الناس لديهم رفض وممانعة نفسية ضد النظر إلى الظاهرة البشرية من زاوية بيولوجية، وينظر هؤلاء إلى العالم نظرة مفادها أن البشر كائنات سامية تمارس حرية الإرادة وليسوا آلات «روبوت» تحكمها عمليات بيولوجية وتأثيرات خارجة عشوائية.

وليس من شك في أن البشر غالبًا ما يجرون اختيارات ذكية ونافعة، كما وأن تقدم العلوم جعل من إمكانيات الاختيارات الذكية أكبر وأوفر حظًّا بكثير، ورأينا من

ناحية أخرى أمثلةً كثيرة على انتخابات تجري على نحو لاشعوري وتفضي إلى نتائج غير مقصودة. والملاحظ أن الاختيارات اللاشعورية غالبًا ما تضفى عليها صفة عقلانية بحيث يعتقد الناس أنها اختيارات عقلانية (فيسار Vissar، ١٩٩٤م).

إن البشر مهيئون تمامًا لتلقي المعارف ولديهم قدرة واضحة على استدخال عقيدة دينية أو أيديولوجيا دون وعي بالاختيارات التي يجرونها أو بالنتائج المترتبة عليها بعد ذلك. إنك إذا سألت شخصًا متدينًا عميق الإيمان بدينه لماذا يؤمن بالعقيدة الدينية (أ) دون العقيدة (ب)؟ يقول لأن أبويه علَّماه أو لقَّناه تلك العقيدة، وليس من المحتمل أبدًا أن تأتيك إجابة تقول إن (أ) هي الدين الأفضل؛ تكيُّفًا مع الظروف المحيطة التي يعيش فيها؛ ومن ثم فإن انتخاب العقيدة الدينية نادرًا ما ينبني على تقييم واعٍ بالنتائج المترتبة على هذا الانتخاب بالنسبة للفرد أو للمجتمع ككل.

إن آراءنا السياسية والأخلاقية والدينية تحكمها إلى درجة كبيرة عواملُ نحن غير واعين بها، وإن أحد هذه العوامل، الذي يتصف بأهمية خاصة للنظرية R/K–، هو ظاهرة أن الناس يصبحون تسلُّطيين يقبلون إخضاع الفرد ورغباته للإرادة العليا الحاكمة عندما يواجه مجتمعهم أزمة. وعرفنا فيما سبق كيف أن الظاهرة المعروفة في تاريخ العصور الوسطى باسم «مطاردة السحرة» إنما كانت إحدى أبرز النتائج اللاعقلانية المترتبة على النزعة التسلطية، وليس المهم مدى لامعقوليةِ ظاهرة مطاردة السحرة؛ إذ ربما لا تزال تؤدي وظيفتها؛ بمعنى أنها تسهم في الحفاظ على بقاء الهيكل الاجتماعي. ولكن معرفة ما إذا كان هذا الهيكل هو أيضًا الهيكل الأمثل للناس (في ضوء قياسه على أساس نوعية الحياة، أو الصلاحية أو أي معيار آخر كان) فإنها لا تزال مسألة دون إجابة. ولا ريب في أن ظاهرة مطاردة السحرة كانت باهظة الكلفة؛ حيث إن كثيرين من الأبرياء عانَوا الاضطهاد والعقاب، والمعروف أن ظاهرة مطاردة السحرة استمرت حتى مطلع تاريخ أوروبا الحديث، وامتدت الظاهرة قرونًا عدة ولا تزال ظواهر مماثلة واضحة للعيان اليوم (على نحو ما ذكرنا عن المكارثية في الولايات المتحدة الأمريكية). معنى هذا أن البشر ليسوا دائمًا في سلوكياتهم واختياراتهم عقلانيين كما يعتقدون هم عن أنفسهم.

وأكثر من هذا أن الاختيار الواعي تمامًا وعلى نحو كامل ربما تكون له نتائج سلبية، ولنتأمل على سبيل المثال ما يحدث حينما يؤدي الخوف من اشتعال حرب بين بلدين إلى سباق تسلُّح يستنزف موارد كلا البلدين ويهددهما بدمار كامل، ومع أن البلدين يفهمان الآلية الكامنة وراء سباق التسلح بينهما، والنتائج السلبية المترتبة عليه، إلا أنهما عاجزان عن وقف السباق طالما استحالت عليهما عملية بناء الثقة.

مثال آخر هو إدمان العقاقير المخدرة، وهذا مثال معروف يوضح لنا كيف أن ظاهرة طفيلية يمكن أن تنتشر على نطاق واسع ويتعذر وقْفُها على الرغم من الجهود الذكية المضنية.

وطبيعي أن هذه أمثلة شديدة التطرف، ونعرف أن البشر بعامة يتحسن وضعهم أكثر فأكثر إزاء اتخاذ اختيارات ذكية. بيد أننا لا نزال أبعد كثيرًا عن العقلانية التي نعتقدها في أنفسنا، ولا تزال الاختيارات اللاعقلانية أو اللاشعورية هي الموضوع الأهم للدراسة بسبب ما تترتب عليهما من نتائج غير مقصودة أو غير متعمدة، وها هنا مناط الفائدة الأهم لنظرية الانتخاب الثقافي؛ نظرًا لقدرتها على أن تلقي ضوءًا على ظواهر متعمدة ولم يخطط لها الناس ولا تزال عصيَّةً على التفسير.

## (٥) قابلية الاختبار ومصادر الخطأ

اقترحت في هذا الكتاب نظريات وفروضًا عدة، ولكن إلى أي حد يمكن الدفاع عنها والاحتفاظ بها؟ هل يمكن التحقق من صدقها؟

النظرية الأساسية هي أن التطور الثقافي يتضمن عمليات إبداع وتكاثر وانتخاب، وليس ثمة مشكلات بالنسبة لهذه الصياغة: إذ إنها واضحة، وهذا معروف منذ أكثر من مائة عام، وتمت دراسته وتفحصه والتحقق منه في ضوء أمثلة كثيرة على مدى هذا التاريخ. ربما تكون هناك أسئلة بشأن الأهمية النسبية لمختلف أشكال الانتخاب، ولكن الشيء الذي لا يدانيه ريب هو أن الانتخاب حدث واقع وواقعي.

وعلينا ثانيًا أن نقيِّم نظرية الانتخاب الثقافي R/K–، أي الزعمَ بأن الصراعات الخارجية يمكن أن تؤثر في التنظيم الاجتماعي وفي الأيديولوجيا والعقيدة الدينية ... إلخ، لمجتمعٍ ما، ويدفع التأثير في اتجاه بذاته سميته الاتجاه الريجالي. وإن غياب هذه الصراعات أو التهديدات من شأنه أن يجعل التطور يمضي في الاتجاه المقابل الذي عرَّفته بكلمة كاليبتي. ولكن إمكانية إثبات مثل هذه النظرية تحدُّ منها صعوبات مثل تعذر إجراء تجارب على البشر، ولن تكفي التجارب على الأفراد، إننا نتكلم عن جماعات تضم مئات أو آلاف البشر، ويتعين أن تمتد التجارب على مدى أجيال عديدة لإثبات صدق النظرية الثقافية R/K–. وطبيعي أن مثل هذه التجربة العملاقة والمهولة يستحيل إجراؤها، ليس فقط لأسباب عملية واقتصادية، بل وأيضًا، وكما هو واضح، لأسباب أخلاقية. إن التجارب على الحيوانات أمر ممكن، ولكن الحيوانات التي قد تكون ملائمة، مثل قردة البابون على

سبيل المثال، لها ثقافة على درجة متدنية؛ بحيث إن النتائج لن تفصح لنا إلا عن شيء غير ذي بال بالنسبة للتطور الثقافي عند البشر.

إن الإمكانية الواقعية الوحيدة لدعم النظرية الثقافية –R/K هي — والوضع كذلك — التجارب الطبيعية؛ أعني دراسة الأحداث التي وقعت بالفعل أو التي تقع؛ سواءٌ ندرسها أم لا ندرسها، ونعرف أن التاريخ البشري يشتمل على مصدر غني مهول من الأحداث الملائمة لهذا الغرض. وسبق أن ذكرت العديد من المسارات التاريخية لأحداث تؤكد النظرية –R/K، وثمة أحداث وعصور تاريخية أخرى عديدة يمكن اختيارها والاستشهاد بها وبحثها لتقييم النظرية، ونعرض هنا قدرًا كافيًا من جهد فريق من المؤرخين شغلتهم هذه القضية سنوات كثيرة. وإن أضخم مشكلة بالنسبة للتجارب الطبيعية هو أننا نواجه دائمًا عوامل تثير الارتباك والحيرة ويتعذر تصحيحها. وهذه مشكلة عامة تواجهها أيُّ نظرية اجتماعية، ولكن الملاحظ في حالتنا هنا أن معاملات الارتباط قوية جدًّا، وكم المعطيات كبير للغاية؛ بحيث يمكن القول إن إمكانات اختبار هذه النظرية أفضل كثيرًا من نظريات اجتماعية أخرى عديدة. ويمكن للقارئ أن يستعيد في ذهنه من معارفه التاريخية والاجتماعية الكثيرة من الأمثلة وثيقة الصلة. ونذكر طريقة أخرى لاختبار النظرية الثقافية –R/K، وهي وضع تنبؤات عن المستقبل تأسيسًا على النظرية ونرى ما إذا كانت التنبؤات تصدُق أم لا. وواقع الأمر أن جاذبية هذه النظرية تكمن بالدقة والتحديد في جدواها لوضع التنبؤات.

ومع أن النظرية الثقافية –R/K ترتكز على أسس جيدة وقابلة للاختبار، إلا أننا نواجه مزيدًا من المشكلات الجادة تتعلق بالجانب الأكثر جسارةً في النظرية: الزعم بأن الفن له وظيفة اجتماعية، وهي وظيفة لاشعورية بالنسبة للغالبية العظمى من الناس. وليس بالإمكان — كما هو واضح — توفير برهان حاسم يؤيد أو يفنِّد وجود ظاهرة تحدث في اللاشعور، والتي من المفترض أنها ظهرت بفعل التطور البيولوجي منذ ملايين السنين، والتي أمكن اليوم تجاوُزُها أو التغلب عليها جزئيًّا بفضل مزيد من الآليات الفعالة؛ ومن ثم علينا أن نقنع بالمؤشرات الإحصائية، وأن ندع الفروض قائمة إلى أن يأتي إلينا آخر بفروض أفضل منها.

وهناك حجة تتكرر دائمًا في بحوث السلوك المقارن وتقضي بأنه إذا كانت هناك ظاهرة قائمة فإنها — حسب النظرية الداروينية — لا بد وأن تكون لها وظيفة تكيفية. ولكن نقطة ضعف هذه الحجة هي أن ثمة خصائصَ غير تكيفية تظهر دائمًا، ولكن

بمعدل تَكراري بطيء، وأن خصائص محايدة للصلاحية يمكن أن تظهر لأسباب عشوائية خالصة، وأن تطور السمات التكيفية قد تكون له آثار جانبية في صورة ظواهر مصاحبة غير ذات وظيفة، وأن السمات التي كانت في السابق على مدى التاريخ التطوري سمات تكيفية؛ يمكن أن تبقى لزمن طويل جدًّا على الرغم من تغير الظروف التي كانت سببًا في ظهورها وكانت لها وظيفة تؤديها خلالها. إن الظاهرة كلما بدت أكثر تفصيلًا وإحكامًا وتعقدًا، وزادت الموارد التي تستلزمها وتعتمد عليها، زادت صعوبةُ تفسيرها باعتبارها اختلالًا أو قصورًا وظيفيًّا عشوائيًّا، وزاد احتمال تفسير ظهورها على أساس أن الظاهرة تولدت بفعل عملية الانتخاب.

وهذا هو على وجه الدقة والتحديد الحال بالنسبة للإنتاج البشري للموسيقى وللرقص وغير ذلك من أشكال الفن؛ ولذلك نرى أن الزعم الفلسفي بأن الفن يمارسه البشر من أجل ذاته زعم ليس له أيُّ معنًى تطوري، وسبب قولنا هذا أن الوجدان البشري المميز نحو الفن ما كان له أن يتطور أو كان لا بد وأن تسقطه عمليات الانتخاب منذ زمن طويل، لو أنه كان لا يعني شيئًا وليس سوى تبديدٍ للموارد لغير ما وظيفة يؤديها. إن الأشكال المختلفة للفن شديدة التفصيل والإحكام، وعالية التطور، وتستلزم نسبة عالية من وقت البشر وطاقتهم كما هو واضح في جميع المجتمعات؛ ولهذا لم يكن بالإمكان رفضها باعتبار الفن ظاهرة مصاحبة غير ذات وظيفة. وبناءً عليه لا بد أن كان للفن بالضرورة وظيفة تكيفية. وواضح أن هذه الوظيفة لها علاقة بالاتصال. ويتفق أغلب الباحثين في الرأي من حيث إن الفن صورة من صور الاتصال، ولكن الاتفاق يتوارى إلى حدٍّ ما بشأن نوع وموضوع الرسالة التي يجري توصيلها، كذلك فإن الزعم بأن الفن يشتمل على معلومات عن الهيكل الاجتماعي زعمٌ مبني على دراسات تحليلية إحصائية لمعامل الارتباط بين الهيكل الاجتماعي والأسلوب الفني. وتُثبت هذه الإحصاءات — دون أدنى ريب — وجود رابطة بين الفن والهيكل الاجتماعي، ولكن الإحصاءات تعجز عن التمييز بين السبب والنتيجة؛ لذلك فإننا من حيث المبدأ لا نستطيع أن نعرف ما إذا كان الفن هو الذي يؤثر في المجتمع أم أن المجتمع هو الذي يحدد شكل الفن، ولعل الأرجح أن كلًّا من العاملَين يؤثر أحدهما في الآخر بدرجةٍ ما، بيد أن الفرض الذي أطرحه هو أن الفن ربما عمِل كوسيط للمساومة والتفاوض بشأن الهيكل الاجتماعي فرض لا يمكن التحقق منه؛ تأسيسًا على هذه الأنواع من الإحصاءات. وغنيٌّ عن البيان أن المقارنة مع أسلوب قردة البابون في التفاوض بشأن الجهة التي تقصدها بحثًا عن الطعام؛ مقارنةٌ تثبت فقط أن مثل هذه الوظيفة ممكنة بيولوجيًّا، وليس أنها قائمة وموجودة لدى البشر.

وسبق لي أن عرضت مبدأ اللذة الذي يقول إن أيَّ شعور باللذة أو الألم مرتبط بغريزة أو بوظيفة تحددت جينيًّا، ونظرًا لأن الفن يفضي إلى ظهور أو تولُّد لذة جمالية، فلا بد — وحسب منطق هذا المبدأ — أن يكون موجهًا، ولو جزئيًّا على أقل تقدير، وَفق ميول تحددت جينيًّا، ولكن يجب أن نحذر الوقوع هنا في محاجاة دورية؛ إذ على الرغم من أن الرابطة بين اللذة والغريزة معروفة جيدًا، إلا أنه ما كان لي أن أصوغها هنا على نحو صريح ومطلق لو لم أكن أومن بأن الفن واللعب وغير ذلك من أنشطة لاذَّةٍ هي أنشطة تؤدي وظائف لازمة ومطلوبة.

وهناك مشكلة نقدية أخرى؛ وهي مسألة العمر التطوري النوعي للفن، لقد افترضت أن أشكالًا أساسية من الفن — خاصة الموسيقى والرقص — أقدم كثيرًا من اللغة المنطوقة، أو لنقل بعبارة أخرى: إن الفن شكل أكثر بدائيةً من الاتصال، والذي بقي وامتدت به الحياة إلى جانب اللغة المكتوبة، وطبيعي أن مثل هذه النظرية يصعب جدًّا إثباتُها والبرهنة عليها؛ إذ ربما رقص أسلافنا مع أدوات إيقاعية بدائية خشبية مصنوعة منذ ملايين السنين، ولم يخلفوا لنا آثارًا أركيولوجية دالة على ذلك. وتنبني النظرية على المقارنة مع أشكال الاتصال لدى الحيوانات الأخرى، وعلى حقيقةٍ مفادها استحالة القول بأن شكل الاتصال البدائي الذي يتألف من الفن ظهر إلى الوجود؛ بينما سبقه إلى الوجود شكل للاتصال أكثر تقدمًا وأقل استهلاكًا للطاقة، ونعني به اللغة المنطوقة. ويبدو واضحًا من ناحية أخرى أن الفن تطور أكثر وأكثر ولا يزال يتطور، ويفسر هذا التطور الجديد المطرد مقترنًا بقدر ضئيل من التغيرات البيولوجية أو بدون تغيرات بيولوجية على الإطلاق. وهذا لا يتعارض مع افتراض أن الفن هو في الأساس امتداد باقٍ منذ مرحلة تطورية أكثر بدائية. ويمكن للمرء أن يناقش ما إذا كان الفن زائدة متميزة فقدت تمامًا وظيفتها أو لا تزال له أهمية في المجتمع الحديث. ولا ريب في أن كثيرًا من المحدثين يولون أهميةً كبرى للفن، ونحن حين نفكر في كمِّ الموارد التي ينفقها الإنسان الحديث على فنون الموسيقى والرقص والسينما والمسرح والرسم والآثار والعمارة وتزيين الجسد ... إلخ ... إلخ، فإننا لن نشك كثيرًا في أن الفن لا يزال شكلًا مهمًّا من أشكال الاتصال وإن استلزم طاقةً لا تتناسب مع المطلوب.

ولو شئنا وصفًا أكثر تحديدًا لما يجري توصيله عبر قطعة فن خاصة، فإننا نجد أنفسنا فوق أرض رخوة؛ لأن القسط الأكبر من الاتصال لاشعوري بالنسبة للراسل والمتلقي على السواء. إن دراسة الظواهر اللاشعورية هو مجال التحليل النفسي الذي غالبًا — كعلم

— ما يلجأ إلى الحدس والتخمين، وطبعي أن الاختبار الصارم الدقيق مستحيل في هذا المجال؛ ولذلك أغفل المحللون النفسيون تمامًا الحاجة إلى اختبار نظرياتهم؛ الأمر الذي أساء كثيرًا لعلم التحليل النفسي في إجماله. وعندي أن هذه المشكلة لم تأخذها مدرسة التحليل النفسي بجدية كافية، وهذا هو السبب في أنني — وكلي أسف — لم أسهم في هذا الكتاب بحديث عن التخمين الحدسي. ونظرًا لأن علم التحليل النفسي لم يستحدث أي مناهج عامة وموثقة للتحقق، فقد لجأت إلى مباحث علمية أخرى، أهمها التحليل الإحصائي للرابطة بين الهيكل الاجتماعي والأسلوب الفني.

وإن الوضع R/K– لثقافةٍ ما له تأثيره على مجالات كثيرة للحياة الاجتماعية والخاصة؛ بما في ذلك الدين والأيديولوجيا والفن والسلوك الجنسي ... إلخ، وتنعكس أحيانًا التغيرات الطارئة على الوضع R/K– لمجتمعٍ ما على هذه المجالات بأسرع مما يتوقع المرء من آليات الانتخاب الواضحة المباشرة؛ لذلك افترضت وجود آليات انتخاب بديلة ذات طبيعة نفسية، وتتمثل آثار هذه الآليات النفسية في أن الشخص الذي يتصور موقفه الحياتي، وموقف جماعته بخاصة، بأنه مهدد وغير آمن؛ سيتولد لديه ميلٌ للخضوع إلى قائد قوي ولقواعد وقوانين حياة صارمة، أو أنه — بعبارة أخرى — سوف يطوِّر ما يسميه علماء النفس الاجتماعيون شخصية تسلطية. وتقضي نظريتي بأن هذا الوضع النفسي لا يؤثر فقط في الموقف السياسي للشخص، بل ويؤثر أيضًا في تفضيلاته بشأن الفن وأخلاقياته الجنسية. وإن بالإمكان أن نصل إلى إحصاءات تكشف عن وجود رابطة بين الموقف السياسي الذي يحياه الناس وذوقهم الجمالي أو سلوكهم الجنسي ... إلخ، ولكن على الرغم من أن مثل هذا الإحصاء يمكن أن يشكل برهانًا على وجود رابطة، إلا أنه لا يستطيع الإفصاح عن أي شيء بالنسبة للآليات الكامنة وراء هذه الرابطة. وطبيعي أن أي برهان إحصائي شكلي سوف يستلزم إجراء تجربة تعمية مزدوجة محكومة controlled double-blind experiment على النحو الشائع في البحوث الطبية. بيد أن مثل هذه التجربة مستحيلة — بطبيعة الحال — في هذا الصدد مثلما هي مستحيلة في المجالات الأخرى لعلم النفس الاجتماعي.

## مصادر الخطأ

أودُّ أن ألفت الانتباه إلى بعض المزالق ومصادر الخطأ بالنسبة لأولئك الذين قد تراودهم رغبةٌ في المضي بعيدًا بالنظرية الثقافية R/K–. إننا حين نستخدم مصادر أركيولوجية

وتاريخية فنية يتولد انحياز نسَقي من المهم أن نكون على وعي به، تنتج الثقافات الريجالية بعامة مصنوعاتٍ فنيةً تتسم بالأبهة والضخامة والفخامة ومصنوعة من موادَّ قابلة للدوام؛ هذا بينما تنتج الثقافات الكاليبتية عادةً مصنوعات فنية تتسم بصغر الحجم والبساطة ومصنوعة من موادَّ قابلة للفناء. وهذا هو السبب في أن الثقافات الريجالية جذبت دائمًا أكبر قدر من الاهتمام التاريخي؛ بينما منتجات الثقافات الكاليبتية مآلها إما الفناء أو تجاوزها.

ونحن حين نقيِّم المستوى R/K- لثقافةٍ ما لا بد وأن نتجنب الاعتماد على مؤشر وحيد؛ ذلك لأن التقييم الموثوق به يستلزم اختبار عوامل عديدة؛ مثل الدين والمنظومات السياسية والعسكرية والشرائح الطبقية الاجتماعية والقانون الجنائي وحقوق الإنسان والنمو السكاني والتعليم والفن والأخلاقيات الجنسية، وإحصاءات الانتحار ... إلخ. والملاحظ في حالة الالتباس أو عدم الاتفاق بين هذه العوامل يتعين إجراء فحص أوثقَ صلة بالموضوع. وغنيٌّ عن البيان أن أيًّا من هذه العوامل ربما تكون له مصادر خطأ عند استعماله كمؤشرات R/K-.

ويحدث أحيانًا، في حالة الدين، أن نكون إزاء بلدين يَدينان شكليًّا بعقيدة دينية واحدة؛ بينما الناس في أحد البلدين أكثر حَرْفية وتزمتًا من أهل البلد الآخر. ويمكن أن يكون النظام السياسي غير متوافق مع ذهنية الناس إذا ما كان هذا النظام مفروضًا عليهم من الخارج، وأذكر كمثال هنا دولة تشيكوسلوفاكيا التي تخضع لنظام سياسي ريجالي بكل معنى الكلمة فرضه عليها الاتحاد السوفييتي السابق، بينما أثبت الناس أنهم من تحت السطح الظاهر ذوو طابع كاليبتي خالص.

وجدير بالذكر أن الهيكل العسكري والتقسيم الطبقي الاجتماعي والقانون الجنائي وحقوق الإنسان لا تعتمد فقط على المستوى R/K- للمجتمع، بل تعتمد أيضًا على مستويات تطورها العام التقاني والاقتصادي والسياسي. وقد يحدث أن يكون نمو السكان في بلدٍ ما أكبرَ كثيرًا من المتوقع؛ تأسيسًا على المستوى R/K- لهذا البلد إذا ما كانت المواقف السياسية والاجتماعية مشوشة تشوشًا كاملًا، أو إذا كانت العوامل الاقتصادية تحفز على إنجاب كثير من الأطفال.

وإذا استخدمنا الفن كمؤشر R/K-، فلا بد وأن نعتبر بإمكانية وجود تباين واضح بين الثقافة العليا الرسمية والمدعومة من الدولة التي يعرضها البلد بزهو وكبرياء على العالم الخارجي، ولكنها في حقيقة أمرها ثقافة غرستها نخبة قليلة العدد من الأدعياء،

وبين — من ناحية أخرى — الموسيقى الشعبية والسينما الجماهيرية التي تفضلها غالبية السكان. وطبيعي أن تقييم المعلومات R/K– عن قطعة فنية محددة سيخضع دائمًا لحكم ذاتي، وأن ثمة إمكاناتٍ كثيرةً لسوء التفسير أو المبالغة في التفسير. وحيث إن حديثنا عن الفن، فإننا نشير إلى وجود حالة من اللاتماثلية بين الثقافتين الرجيالية والكاليبتية، وهي حالة يتعين لفت الأنظار إليها: الثقافة الكاليبتية متسامحة مع الفن الريجالي، بينما الثقافات الريجالية غير متسامحة مع الفن الكاليبتي؛ لذلك يمكن أن نجد الفن الريجالي بين الثقافات الكاليبتية بسبب ما فيه من جمود وافتقار إلى القدرة الإبداعية، أو بسبب مصالح تاريخية وإثنوجرافية، أو أن يأتي التعبير عن الفن الريجالي في أساليب ساخرة كاريكاتورية؛ بحيث إن هذه السخرية تخلق مسافةَ تباعد بين أسلوب هذا الفن وبين احتمال محاكاته.

ويمكن أن تكون المعايير الأخلاقية الجنسية مؤشرًا R/K– مفيدًا؛ إذ يمكن قياسها على نحو أدقَّ من قياس الفن كمثال، ولكن جدير بالذكر أن التشريع الجنسي في بلدٍ ما ليس مقياسًا موثوقًا به لقياس الأخلاقيات المفروضة عمليًّا؛ إذ غالبًا ما يجري تطبيق هذا التشريع على نحو تعسفي، أو لا يلتزم به أحد على الإطلاق. ويصدق هذا بوجه خاص في المستعمرات الأوروبية السابقة؛ حيث قوانين هذه المناطق ما هي إلا بقايا من الحكم الاستعماري.

## (٦) القدرة التفسيرية

مع التسليم بوجود مظاهر للنظرية الثقافية R/K– يصعب التحقق منها، إلا أن ثمة جانبًا يجعل النظرية شديدة الجاذبية، وأعني بها قدرتها التفسيرية الرائعة. وسبق لي أن أوضحت كيف أن النظرية R/K– يمكن تطبيقها على مجالات مختلفة وشديدة التباين للعلوم الاجتماعية وللبحوث التاريخية. وتستطيع هذه النظرية أن تفسر ظواهر متباينة مثل سقوط الإمبراطورية الرومانية وظاهرة مطاردة السحرة في عصر النهضة، وظاهرة موسيقى الروك في أواخر عهد الاتحاد السوفييتي، والمقاومة ضد الأدب الإباحي في الولايات المتحدة.

وأتوقع أنه سيكون من المفيد تطبيق النظرية داخل نطاق واسع لعديد من فروع العلم المختلفة؛ بما في ذلك البيولوجيا الاجتماعية والأنثروبولوجيا والأركيولوجيا والتاريخ السياسي وتاريخ الفن وسوسيولوجيا الثقافة وسوسيولوجيا الدين وعلم النفس الاجتماعي

وعلم الجنس «سكسولوجي»، وبحوث الصراع والسلم، وعلم المستقبليات. وواضح أن من المستحيل أن أنهض وحدي بكل الجهد اللازم في جميع هذه المجالات، وأن أختبر إمكانية تطبيق النظرية الثقافية –R/K. هذا علاوة على أنني لا أملك الخبرة المعرفية اللازمة؛ لذلك آمُل أن يكون هذا الكتاب مصدر إلهام لعلماء تدرَّبوا في بعض هذه المباحث العلمية على اختبار إمكانية تطبيق نظرية الانتخاب الثقافي داخل نطاق خبرتهم في مجال بحوثهم الخاصة. لقد صُغت إطارًا عامًّا يبين كيف يمكن إنجاز ذلك، وها أنا ذا الآن أدعو الآخرين إلى العمل وفق نموذج إرشادي جديد.

الفصل الرابع عشر

# المستقبل

يبدو واضحًا تمامًا أن نظرية الانتخاب الثقافي ونظرية R/K– ينطويان على إمكانيات لتطبيقهما، ليس فقط من أجل تفسير تطور الثقافة والتنبؤ بمسار هذا التطور، بل وأيضًا لتوجيه مسار التطور في اتجاه معين. وإن لهذا الاعتراف نتائجَ سياسية بعيدة المدى علينا أن نناقشها، ولكنني، رغبةً مني في تجنب المساومة على الموضوعية العلمية، حصرت المناقشة السياسية في هذا الباب الأخير.

وأقول بوجه عام إن علينا أن نحلل القوى الانتخابية التي تشكِّل المجتمع وتقرر أيَّ القوى تقود في اتجاه منشود ومستصوَب، وأيُّها يستلزم تدخلًا لتجنب حدوث أي تطورات خطرة، وإليك بعض الأمثلة:

يدفع أنصار الليبرالية الاقتصادية بأن المنافسة الحرة هي أفضل ضمان لانخفاض الأسعار والجودة المرتفعة لجميع السلع، وأنا أتفق مع هذا الرأي إلى الدرجة التي تتوفر فيها للمستهلكين المعلومات الضرورية لإجراء اختيارات رشيدة، ولا يكونون ضحايا عمليات غسيل مخ من جانب الإعلانات، ولكن لسوء الحظ أن ترْكَ كل شيء لهيمنة وسلطة قوى السوق الحرة لا يضمن الرفاه ولا السعادة البشرية. والملاحظ أن هناك اعتبارات كثيرة مهمة خاصة بالخير العام متروكة دون أن تسيطر عليها القوى الانتخابية لاقتصاد سوق حرة؛ ومن ثم نرى أن التدخل والتنظيم ضروريان لحماية تلك الاعتبارات التي لا تحكمها تلقائيًّا القوى الحرةُ للسوق.

وتوجد مشكلة مماثلة تتعلق بالديمقراطية، نعم الانتخابات الحرة هي أفضل ضمان ضد الطغيان وعدم الاستقرار السياسي، ولكن شريطة أن يتوفر للناخبين حقُّ الوصول الحر غير المقيد إلى معلومات موثوق بها عن القضايا الاجتماعية والسياسية، وهذا هو السبب في أننا نعتبر الصحافة الحرة مهمة جدًّا في المجتمع الديمقراطي، ولكن لسوء الحظ

الصحافة ليست حرة، إنها تخضع لسيطرة القوى الانتخابية التي لا ترحم للسوق الحرة، وكما سبق أن أوضحنا في الباب التاسع أن المنافسة من أجل القرَّاء والمعلنين تفضِّل التسلية والترويح والقصص المثيرة للغرائز، فهذه عندها أفضل من الصدق والالتزام بالموضوع والتحليلات التفصيلية للقضايا الخلافية. وهذا فشل للديمقراطية كما نعرفها! ومن ثم فإن نوعًا ما من التدخل مطلوب يقينًا.

ويناقش هذا الباب بعض المجالات المهمة التي يلزم فيها التدخل لتوجيه الانتخاب إلى اتجاه ملائم.

## (١) سياسة الأمن

المجتمع الكاليبتي له مزايا واضحة بالمقارنة بالمجتمع الريجالي؛ أولًا إنه يهيئ للفرد قدرًا أكبر من الحرية والأمن، ولكن المجتمع الكاليبتي النموذجي بالكامل يكاد يكون غير موجود طالما أحاطت به بلدان ذات طابع ريجالي. إن السلم والحرية لا يبقيان ويدومان إلا إذا كانت جميع البلدان آخِذةً في التطور في اتجاه كاليبتي. وقد يبدو هذا كلامًا طوباويًّا، ولكن الحقيقة هي أن هذه العملية آخذة في التحقق الآن، لقد انتهت عصور الاستعمار، وبلغت القوى العظمى أقصى حدود التوسع، وهي الآن على الطريق إلى عملية التحول إلى مجتمعات كاليبتية. ونحن ربما يراودنا خوفٌ من ظهور إمبراطوريات ريجالية جديدة على نحو ما حدث من قبل في التاريخ، وقد تكرَّر ظهورها مراتٍ لا حصر لها. ولكن لدينا الآن إمكانية غير مسبوقة لوقف مثل هذه التوجهات العدوانية، وأعني بذلك جهود الأمم المتحدة وغيرِها من منظمات دولية تعمل جميعها من أجل الحفاظ على السلم ووقف أي محاولات تستهدف إرساء قواعد للإمبريالية والعدوان، وكلما زادت كفاءة جهود الحفاظ على السلم، قلَّت احتمالات نشوب حروب جديدة، وحين ينتفي خطر الحرب سيتجه كل بلد على الأرجح إلى التطور على الطريق نحو الطابع الكاليبتي.

وإن من الأهمية بمكانٍ أن ندرك أن جهود حفظ السلم لن تُثمر إلا إذا خضعت لسيطرة منظمة دولية، وليس بإمكان قوةٍ عظمى ولا حكومة عالمية أن تفي بهذا الدور دون حدوث عمليات انتخاب ضارة تعرض للخطر استقرار البيئة العالمية؛ ولهذا نرى أن المنظمة الدولية هي وحدها القادرة على ضمان السلم والاستقرار للحدود القومية.

ومثل هذه المنظمة يجب أن تتوفر لها — بحكم الضرورة — مواردُ عسكرية تُسهم بها وتيسر لها البلدان الأعضاء. ويشكل الطابع الريجالي لهذه «السياسة العالمية» معضلة؛

إذ لو أنها مسرفة في طابعها الكاليبتي فإنها ستكون غير فعالة، وإذا كانت مسرفة في طابعها الريجالي فإنها ستثير تمردات وثورات أو تفضي إلى إضفاء طابع ريجالي على البلدان التي تتدخل فيها. وحتى نتجنب تصعيد الطابع الريجالي سيكون غالبًا من الملائم أكثر أن نطبق جزاءات وعقوبات اقتصادية، وليست عسكرية، ضد المعتدي. وثبت أن مثل هذه العقوبات والجزاءات الاقتصادية فعالة جدًّا في عدد من الحالات.

وإن الطابع الريجالي للقوات المسلحة يمكن أن يكون معضلة على المستوى القومي. إن الدولة الكاليبتية لكي تكون قادرة على الدفاع عن نفسها ضد معتدين يغلب عليها الطابع الريجالي، لا بد وأن تتوفر لها قوة دفع عسكرية أكثر ريجاليةً من البلد بعامة، وربما يؤدي هذا إلى ظهور صراعات متباينة؛ ذلك أن العسكريين الذين تلقَّوا تنشئة كاليبتية قد يواجهون مشكلةَ تقبُّل الأيديولوجية الريجالية والنظام الصارم الريجالي، وهو ما تستلزمه فعالية النظام العسكري. علاوةً على هذا فقد يظهر نوع من الشقاق أو الخلاف بين الجيش والحكومة، وهو ما قد يؤدي في أسوأ الحالات إلى خطر قيام انقلاب عسكري.

ولعل ضمان استقرار الحدود بين الأمم هو الوسيلة الأكثر فعالية في اتجاه إضفاء طابع كاليبتي كوكبي، ولكن هناك أيضًا إمكانات أخرى للتأثير على بلد في الاتجاه الكاليبتي، وهنا تمثل حركة حقوق الإنسان أمرًا بالغ الأهمية؛ ذلك أن أيديولوجيا حقوق الإنسان من أهم الأسلحة مَضاءً وقوةً في يد النزعة الكاليبتية. إن الديمقراطية وحرية التعبير، وحرية الفكر والضمير، وحرية الاجتماع وتكوين الأحزاب، والحرية الفنية، والمحاكمة النزيهة ... إلخ؛ هي مبادئ تحدُّ، وبصورة فعالة، من احتمالات قيام نظم حكم ذات طابع ريجالي ولها السيطرة على الناس. وتدل الخبرة العملية على أن حقوق الإنسان تحظى بأكبر قدر من الأمان حين توجهها منظمات دولية؛ مثل اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان ومنظمة العفو الدولية، دون أن تخضع لسيطرة الأجهزة القومية. وجدير بالذكر أن المحكمة القومية ستظل دائمًا أقلَّ موضوعية من أي منظمة دولية حين تتعرض المبادئ التشريعية للبلد المعنيِّ للنقد. ويشهد التاريخ بأن المحاكم القومية غالبًا ما ساومت لأسباب نفسية حين يتعلق الأمر بحالات تتناول ظاهرة مثل الذعر الأخلاقي أو مطاردة السحرة. وغير خافٍ أن من الخصائص المهمة للذعر الأخلاقي أن المتورطين فيه إلى آذانهم يعجزون عن رؤيته.

## (٢) السياسة السكانية

الأرض تكتظ بسكانها، والنمو الأُسِّي للسكان هو الخطر الأعظم الذي يتهدد السلم العالمي والاستقرار الإيكولوجي؛ لذلك أصبح ضروريًّا ضرورة مطلقة بذل الجهد للتحكم في النمو السكاني في تلك البلدان التي زاد فيها معدل النمو إلى أقصاه. وواضح أن ضبط النسل إجباريًّا، على نحو ما نرى في الصين، إمكانية نظرية قائمة، ولكن سيكون من العسير إلى أقصى درجات العسر تنفيذُه في حالات كثيرة؛ لذلك علينا أن نبحث عن إمكانات أخرى للحد من معدل زيادة المواليد.

وجدير بالذكر أن إضفاء الطابع الكاليبتي من شأنه أن يؤدي تلقائيًّا إلى نقص معدل المواليد؛ ولهذا فإنه نهج مستصوَب في هذه الحالة أيضًا. وسبق أن تحدثنا عن وجود آلية أخرى يمكن أن تحدَّ من نمو السكان، وهي الآلية التي سميناها موارد إضفاء المكانة والهيبة، ويمثل التعليم أحد هذه الموارد. وإذا سلَّمنا بأن التعليم هو الطريق إلى تحقيق المكانة والهيبة فإن الأبوين سينزعان إلى أن يُنجبا عددًا قليلًا من الأطفال وتوفير فرص تعليم جيد لأطفالهم؛ بدلًا من تربية وتنشئة أطفال كثيرين لا يملكون القدرة على تعليمهم تعليمًا جيدًا ولفترة تعليمية طويلة. علاوةً على هذا، سوف ينجب الأبوان أطفالهما وهما في سن متقدمة نسبيًّا إذا ما كانت الأولوية الأولى لتعليمهما ولمستقبلهما العملي. وهذا أيضًا يقلل من النمو السكاني؛ ولذلك فإن أية سياسة توفر التعليم وتجعله هدفًا جذابًا لكل أبناء المجتمع سوف تحُدُّ كثيرًا من النمو السكاني.

كذلك تؤثر الحوافز الاقتصادية في قرار إنجاب الأطفال؛ إذ الملاحظ في المجتمعات التي تدفع أطفالها إلى العمل في سن باكرة تغدو كثرة الإنجاب عاملًا جذابًا اقتصاديًّا؛ لذلك يكون ضروريًّا إضافة قيود ضد تشغيل الأطفال بهدف خفض معدل المواليد. ونجد من الضروري بالمثل أن يكفل المجتمع الأمن الاجتماعي والاقتصادي للمسنين والمرضى لتجنب الحاجة إلى إنجاب أطفال يكفُلون لهم العيش في شيخوختهم.

ويمكن للفقر في حد ذاته أن يزيد من معدل النمو السكاني؛ إذ الملاحظ أن الأثراء يتجهون على الأرجح إلى الحد من عدد أطفالهم لتجنب تفتيت ثرواتهم، ولكن المعدمين والفقراء المدقعين لا يملكون ثروات يخشون تفتيتها؛ ومن ثم قد يكونون أميل إلى اختيار الاستراتيجية –R أو بعبارة أخرى: إنهم سينجبون أطفالًا كثيرين حتى وإن عجزوا عن إعالتهم. ونعرف النتيجة مقدمًا: بيوت من أكواخ وعشش الصفيح، ومجاعة، ونسبة عالية من وفيات الأطفال. وعلى الرغم من أن البلدان النامية الفقيرة ليست من بين أكثر

بلدان العالم من حيث الطابع الريجالي، إلا أننا لا نستطيع تجاهل خطر الحرب الناجمة عن الزيادة السكانية الكبيرة. وعلينا، لكي نتجنب هذا الخطر، بذل جهد كبير ومُضنٍ لوضع سياسة سكانية فعالة وسياسة اجتماعية وسياسة تعليمية ناجحة لتطبيقها في هذه البلدان.

ومن الواضح أنه في حالات المجاعة أو الحرب، لا يضع الناس في الحسبان الاعتبارات الإيكولوجية بعيدة المدى. وإذا تركنا الأمر للحرب والمجاعة والأوبئة لكي تكون لها السيطرة والتحكم في الزيادة السكانية في العالم، فسوف تستنفد الموارد الإيكولوجية وسيكون من المستحيل الحد من التلوث؛ لذلك فإن السياسة السكانية الكاليبتية ضرورية لأسباب إيكولوجية.

## (٣) سياسة الهجرة

تأتي الهجرة في المرتبة الثانية بعد الحرب؛ ذلك أن الهجرة من الثقافات الريجالية، وهي أكبر خطر يتهدد الطابع الكاليبتي للمجتمع. إن الهجرة الجماعية المكثفة ذات التكوين المتجانس ستفضي على الأرجح إلى تكوين تشكيلات انعزالية أو معازل (جيتو) وإلى إضفاء طابع ريجالي، هذا على عكس الهجرة المحدودة وغير المتجانسة؛ إذ يمكن أن تفضي إلى إضفاء طابع كاليبتي (انظر الباب الخامس)، وربما يكون عسيرًا على بلد ذي طابع كاليبتي أن يرفض اللاجئين إليه من منطقة ريجالية دمرتها الحرب. ولا ريب في أن كرم الضيافة خاصية طبيعية تتسم بها ذهنية المجتمع الكاليبتي، وأن المصير البائس للفرد اللاجئ يُحدث انطباعًا نفسيًّا يفوق الاعتبار التجريدي لثقافة البلد المضيف، ولكن المتوقع على المدى البعيد أن تؤدي سياسة الهجرة الليبرالية إلى غلبة مشاعر كراهية الأجانب وإلى غلبة الطابع الريجالي للمجتمع؛ على نحو ما نرى وبكل وضوح في أوروبا الآن.

إن البلدان ذات الطابع الكاليبتي ليست بحاجة إلى اتباع سياسة هجرة ليبرالية، وإنما هي بحاجة إلى التدخل في الصراعات المتسببة في المشكلات التي يعاني منها المهاجر؛ ومن ثم تساعد اللاجئين على أن يظلوا قدر الإمكان على علاقة وثيقة بوطنهم.

## (٤) السياسة الاقتصادية

تستطيع البلدان الصناعية عالية التقدم أن تهيئ لنفسها بنية عسكرية أكثر تقدمًا من البلدان النامية؛ لهذا يصبح ضروريًّا أن نكون واعين وحذِرين تمامًا من نشوء آليات

تحول المجتمعات المتقدمة إلى مجتمعات ذات طابع ريجالي. ويأتي الركود الاقتصادي في مرتبة تالية لخطر الهجرة؛ إذ يمثل الركود الاقتصادي عاملًا مهمًّا يسهم في تحول المجتمع إلى طابع ريجالي، وأوضحت بحوث عديدة أن هناك رابطةً وثيقة بين الأزمات الاقتصادية والنزعة التسلطية في الحكم (انظر الباب الرابع). إن هناك من يرى أن الأزمة الاقتصادية في ثلاثينيات القرن العشرين كانت أحد أهم عوامل اشتعال الحرب العالمية الثانية (بادجت وجورجنسون ١٩٨٢م؛ وسيلز، ١٩٧٣م).

ولا ريب في أن ارتفاع نسبة البطالة في فترات الركود الاقتصادي يمكن أن يؤدي إلى نتائج ذات طابع ريجالي، ولكن إذا ما ظل المجتمع مستقرًّا فسوف يكون بالإمكان تخفيف الآثار النفسية؛ وذلك عن طريق توفير ضمان اجتماعي واقتصادي للعاطلين؛ ذلك لأن الأخطار التي تتهدد المجتمع لا الفردَ هي علة قيام نظام حكم تسلطي؛ ومن ثم يصبح ضروريًّا وضْعُ سياسة اقتصادية توفر للمجتمع قدرة على مقاومة تقلبات الأوضاع الاقتصادية. ومعروف أن رد الفعل التقليدي عند السياسيين إزاء حالات الركود الاقتصادي هو محاولة تحقيق نمو اقتصادي، والتكهن بأن تقدمًا اقتصاديًّا دوليًّا سوف يحدث وشيكًا ويحل جميع المشكلات. ولقد حظي اقتصاد المجتمع الغربي بمرحلة نمو طويلة الأمد هيأت له إمكانية إقامة هياكل اقتصادية تعتمد على النمو كأساس للعمل وأداء دور محلي وعالمي. ويبدو أن السياسيين والاقتصاديين هم الوحيدون العاجزون عن إدراك أن للنمو حدودًا؛ ولهذا نحن بحاجة إلى تفكير اقتصادي جديد يسهم في خلق نظام لا يعتمد على النمو كضمان للاستقرار ولتحقيق أمن اجتماعي.

### (٥) السياسة الإعلامية

آلاف المنظمات تحاول جذب انتباهنا كل يوم. نذكر من هؤلاء المعلنين التجاريين والمتنافسين السياسيين في حملاتهم، والحركات الدينية والمنظمات الإنسانية والصحف ومحطات التليفزيون. إن حياة أو موت شركة مياه غازية أو مؤسسة دينية رهن قدرتها على جذب انتباهنا إليها، وإن هؤلاء الفائزين في تلك المنافسة الشرسة التي لا ترحم من أجل لفت الأنظار؛ هم الأقدر على استثارة كوامن نفوسنا ونوازعنا النفسية. والملاحظ أن الصحيفة القادرة على خلق حالة ذعر أخلاقي بشأن منظمة للجريمة لا وجود لها، سوف تتفوق في المنافسة مع صحيفة أخرى تكتب تقارير عن انخفاض معدلات الجريمة. وليس المهم هنا ما إذا كانت قصص الأخبار صحيحة أو ذات صلة بالموضوع. وإنما المهم في

المنافسة ما إذا كانت قصص الأخبار مثيرة أم لا؛ بمعنى هل تحرك أكثر الأزرار حساسية لمشاعرنا ونوازعنا أم لا. وما أحوجَنا الآن إلى مزيد من البحوث عن النتائج المجتمعية لهذه المنافسة المحمومة من أجل جذب الأنظار والاستحواذ على اهتمام الناس!

وغني عن البيان أن وسائط الإعلام الجماهيرية (الميديا) تملك الآن قوًى مَهولةً في المجتمع الحديث. إنها قناة الاتصال الرئيسية، والسلطة الرابعة التي تشكل عصب الديمقراطية، ولكن وسائط الإعلام الجماهرية (الميديا) على خلاف الفروع الأخرى للحكومات ومؤسسات السلطة؛ لا تزال عمليًّا حرَّةً من أي سيطرة خارجية؛ ولذلك فهي قادرة على إساءة استخدام سلطاتها (أريكسون وآخرون، ١٩٨٩م).

وسبق أن أوضحنا في الباب التاسع كيف أن ميديا الأخبار لها نفوذ قوي على انتخاب السياسيين في المجتمع الديمقراطي الحديث، وأصبحت مهارات الميديا أهم من المهارات السياسية في الحملات الانتخابية. ويجري انتخاب ميديا الأخبار على أساس صراعها من أجل البقاء من خلال عملية منافسة اقتصادية ضارية. إنها، لكي تحصل على الإعلانات وعلى مصادر تمويل، تعمل جاهدةً على جذب أكبر عدد ممكن من القراء أو المشاهدين. وجدير بالملاحظة أن الكثير من الصحف والمجلات ومحطات التليفزيون وضعت لنفسها استراتيجية فعالة تستهوي وتأسِر الانفعالات البدائيةَ لجمهورها، وأن هذه الوسائط الإعلامية (الميديا) التي تعمِد إلى التطفل على الحياة الخاصة لمشاهير الناس، والاهتمام بمسائل الترويح وألعاب الحظ واليانصيب، وأخبار الجنس والرعب؛ أصبحت عناصر لا غنى عنها في الاستراتيجيات التي تهدف إلى جذب القراء والمشاهدين؛ ومن ثم أموال الإعلانات.

والنتيجة المترتبة على ذلك هي أن ميديا الأخبار هي التي تتحكم في السياسيين، ويتحكم المعلنون في الميديا، ولا يعبأ المعلنون بالخطط السياسية. وحصاد هذا كله أن أهم عمليات الانتخاب في المجتمع الديمقراطي الحديث باتت خارج السيطرة.

وتعتبر أحداث الجريمة والكوارث من أهم الموضوعات التي تستثير كوامن النفس وتثير اهتمام الناس؛ ولذا تستخدمها الميديا سلاحًا لها في المنافسة. وجدير بالذكر أن كمَّ الجرائم التي تعرِضها الميديا تكاد ألا يكون لها أية علاقة بالمعدلات الفعلية للجريمة، كما وأن أنماط الجرائم المعروضة ليست هي الجرائم الممثلة للنوع السائد منها. معنى هذا أن الناس يحصلون على صورة شائهة ومبالَغ فيها عن الجريمة؛ مما يولد في النفوس خوفًا ونزوعًا نحو قيام نظام تسلطي. وتحرص الميديا على عرض أخبار الجريمة في إطار

قصص شخص وليس في إطار مناقشة للموضوعات. ويعتبر العرض الانفعالي لمعاناة الضحايا من الموضوعات الأكثر إثارةً واستهواءً من عرض إحصاءات عن الجريمة أو عرض تفسيرات اجتماعية معقدة. ويخلق هذا صورة شائهة عن أسباب الجريمة، ويقع اللوم هنا على مظاهر القصور الأخلاقي عند الفرد المجرم، وليس على أسباب اجتماعية وهيكلية مثل الحديث عن الفرص المنعدمة والسبل المسدودة أمام الأفراد. ويفضي هذا مرة أخرى إلى وضع استراتيجيات قاصرة بل وربما فاشلة لمكافحة الجريمة (إلياس، آر، ١٩٩٣م).

وإن النتيجة الشاملة للتركيز المبالغ فيه من جانب وسائط الإعلام (الميديا) على الجريمة والكوارث؛ هي النزوع نحو الطابع الريجالي في المجتمع، وهذه النتيجة في واقع الأمر ربما كانت من أهم عوامل إضفاء الطابع الريجالي في بلدان مثل الولايات المتحدة الأمريكية اليوم؛ حيث المنافسة الشرسة بين وسائط الإعلام وانخفاض مستوى القدرة على التنظيم والتحكم.

وثمة وسائل ممكنة للعلاج نذكر من بينها توفر مصادر بديلة لتمويل الميديا، وفرض قيود على الإعلان وبرامج الرعاية المالية (جونت Gaunt، ١٩٩٠م؛ وباجديكيان Bagdikian، ١٩٨٣م؛ وويمان ووين Weiman & Winn، ١٩٩٤م). وحيث إن التقانات الجديدة تجعل الاتصال الجماهيري أرخص كلفة، فإن بدائل الميديا القائمة على الإعلان ستكون أكثر جدوى، وخير مثال على ذلك شبكةُ الإنترنت؛ ذلك أن هذه التقانة هيأت، ولأول مرة في التاريخ، حريةَ التعبير التي أضحت متاحة للجميع بثمن زهيد يتحمله الإنسان العادي؛ ولهذا علينا إذا أردنا للديمقراطية النجاح والسيادة في المستقبل أن نحافظ على حرية الميديا الإلكترونية، وأن تظل بعيدةً عن الرقابة وغيرها من مصادر النفوذ غير ذات الصلة.

## (٦) مضار الوضع الكاليبتي

وصولًا إلى هذه النقطة ربما تكوَّن لدى القارئ انطباعٌ بأن كل شيء ينتمي إلى الوضع الكاليبتي جيد وخير، وكل ما ينتمي للطابع الريجالي فهو سيئ وشر، ولكن هل لنا أن نكون على يقين من أن عالمًا يسوده الطابع الكاليبتي سيجعل الناس أكثر سعادة؟ لا، بكل أسف. الأمور ليست هكذا بسيطة جدًّا، إن الأمن غير السعادة؛ ومن ثم كيف لنا أن نقيس السعادة ونوعية الحياة؟ وكيف لنا أن نحدد ما إذا كان الناس أكثر سعادة في مجتمع ما دون الآخر؟

طبيعي أن هناك بؤسًا في غالبية المجتمعات الريجالية: حرب وكثافة سكانية زائدة، وفقر ومجاعة وأوبئة وعمل شاق وعبودية ونظام صارم وعدم تسامح وتعصب وظلم … إلخ. وطبيعي أيضًا أنْ لا أحد سوف يفضِّل طوعيًّا مثلَ هذه الحياة، ومع هذا فإن المجتمع الريجالي له ميزة نفسية مهمة؛ إذ هناك دائمًا شيء تكافح من أجله؛ كفاح من أجل دعم الأسرة والحفاظ عليها، أو دعم الوطن والحفاظ عليه، وهي أمور تعطي للحياة معنًى. إذن ثمة دائمًا سبب للحياة.

وليس الحال كذلك في غالبية الثقافات الكاليبتية؛ حيث يمكن أن يشعر فيها البعض بأنْ لا شيء هناك يعيشون من أجله. كل امرئ مكتفٍ بذاته، ولا أحد يريد منك العون والمساعدة، وإذا لم تشعر بأن الحياة جديرة بأن يحياها المرء، فلن تطمع في مزيد دون أن يراودك شعور بالذنب تجاه الآخرين. وإن هذا الشعور بالخُواء وافتقاد التضامن ينعكس في صورة أحداث مأساوية مظهرها العزوف عن الحياة في البلدان ذات الثقافة الكاليبتية.

والمعروف أن جميع المجتمعات بها — لسبب أو لآخر — سكان يشعرون بعدم الأمان أو لديهم مشكلات تؤرق حياتهم. وعادةً ما يرتبط مثل هؤلاء الناس بحركات أو مؤسسات ذات ثقافة ريجالية يمكنها أن تحقق قدرًا من السكينة لعقولهم، وتخفف عنهم شعورهم بالمسئولية تجاه حياتهم. ونجد هذا في مؤسسات مثل الأديرة والطوائف الدينية والمنظمات السياسية والتجمعات الشبابية ومنظمات الجريمة، وفي الوظائف التي تطلب شروطًا قاسية وعملًا دءوبًا أو وظائف خطرة، أو منظمات عسكرية أو شبه عسكرية … إلخ. وسوف توجد دائمًا منظمات مختلفة ذات مستويات –ر/ك متباينة، كلٌّ منها تسد فراغًا في الموطن الملائم. وتوفر هذه المنظمات ذات الثقافة الريجالية، بدرجة أو بأخرى، ميزةً مباشرة لمن تستهويهم تلك المنظمات ويلتحقون بها؛ مثل النظام والضبط والربط والتضامن وتنظيم محدد المعالم والهدف؛ مما يعطي معنًى للحياة ويؤنس النفس غير الآمنة ويمنح السكينة والهدوء لمن يعانون من عدم الاستقرار. ويمكن لهذه المنظمات أن تحمي الشخصيات الضعيفة من إدمان خطر أو جريمة أو بؤس اجتماعي.

ولهذا السبب يمكن أن تظهر دائمًا حاجة إلى مؤسسات ذات طابع ثقافي ريجالي بدرجة أو بأخرى حتى داخل المجتمعات ذات الثقافة الكاليبتية؛ مثال ذلك أن علاج مدمني المخدرات يستلزم توفر درجة عالية من الثقافة الريجالية أكثر مما يمكن للمجتمع أن يتقبله في مجالات أخرى؛ وذلك لأن إدمان المخدرات يمكن اعتباره في ذاته أمرًا ذا طابع ريجالي؛ بمعنى أنه يحرِم المدمن من السيطرة الذاتية. وتعتبر القوات المسلحة — كما سبق أن أشرنا — مجالًا آخر يستلزم درجة معينة من الطابع الثقافي الريجالي.

ولكن إلى أي حد يمكن أن يتسامح مجتمع كاليبتي تجاه المنظمات الريجالية؟ هذا أمر رهن اعتبارات متباينة. إن المنظمات الريجالية ربما تتخذ لنفسها هدفًا مثاليًّا أو غرضًا مفيدًا اجتماعيًّا؛ ومن ثم تستفيد من الحاجة النفسية لدى بعض الناس والتي تستوجب قدرًا من الثقافة الريجالية. وثمة منظمات أخرى يقتصر نشاطها على الداخل فقط يمكن ألا تكون مفيدة ولا ضارة للمجتمع المحيط بها، ولكن المنظمات الريجالية يمكن أيضًا أن تكون ضارة بالمجتمع، وقد يحدث هذا على سبيل المثال بسبب عملية التعبئة العدوانية لأعضاء جدد، أو بسبب الاستقلال الاقتصادي للأعضاء، أو بسبب نزوع لارتكاب الجريمة؛ ومن ثَم تؤثر — بحكم كونها كذلك — على المجتمع المحيط بها وتدفعه في اتجاه مزيد من الطباع الثقافي الريجالي.

## (٧) مخاطر ومحاذير تتعلق بتطبيق نظرية –R/K

النظرية الثقافية –ر/ك أكثر ملاءمةً لمقارنة ثقافات مختلفة عن تحليل ثقافة منفردة. وإن تطبيق النظرية في مجال الحياة العملية ينطوي على كثير من مصادر الأخطاء؛ على نحو ما أوضحنا في الباب الثالث عشر. مثال ذلك أن تحليل قطعة فنية واحدة يمكن أن ينطوي على مشكلات مهمة، كذلك فإن سوء التأويل والمبالغة المفرطة في تأويل الأعمال الأدبية والأساطير ... إلخ؛ مشكلة معروفة ومشهورة، وأيضًا تتزايد مخاطر التأويلات الخاطئة مع تزايد الحاجة إلى النظرية –ر/ك للتأويل.

وحيث إن تحليل نظريةٍ ما ليس له من أهمية سوى أهمية أكاديمية فسوف تكون هناك فرصة للمناقشة ولاختلاف الآراء دون ضرر أو ضرار، ولكن النظرية عند وضعها موضع التطبيق، وحيث تكون النظرية –ر/ك ملائمة إلى حد كبير، فإن النتائج المترتبة على الأخطاء النظرية قد تكون شديدة الخطر. ونسأل ماذا، على سبيل المثال، لو استخدمنا النظرية في مجال بذل الجهد لتحقيق سلم دولي، بينما تنطوي النظرية على خطأ ما؟ إننا نستطيع — من ناحية أخرى — أن نقول إن مخاطر القرارات غير الملائمة والمؤسفة ستكون في حالة عدم توافر نظرية أعلى كثيرًا مما لو كنا نعمل في ضوء النظرية.

وثمة سؤال طبيعي؛ وهو ما إذا كان بإمكان حاكم مستبد طاغية أن يستخدم نظرية –ر/ك لتعزيز سلطته السياسية؟ وأود أن أجيب على هذا السؤال قائلًا إن تلك الوسائل التي ذكرتْها نظرية الانتخاب الريجالي سبق أن عرفها وطبَّقها حكام ديكتاتوريون عديدون على مدى آلاف السنين؛ إذ تهيئ النظرية فرصًا أفضل للرؤية عبر الوسائل

الريجالية بدلًا من ابتكار وسائل جديدة، وتهيئ النظرية من ناحية أخرى فرصًا جديدة لتلك الحكومات التي تريد دعم السلم والديمقراطية.

وكم هو يسير أن نتخيل شخصًا ما سوف يحاول التأثير في مستوى –ر/ك لمجتمعٍ ما عن طريق التحكم في الإنتاج الفني لهذا المجتمع! وإن تقديم العون المادي لأنواع بذاتها من الفن وقمعَ أنواع أخرى؛ هو وسيلة سياسية معروفة في البلدان الريجالية، ولكنها تكاد تكون بغير فعالية أو تأثير في المجتمع الكاليبتي. وتوجد قنوات اتصال مختلفة وكثيرة جدًّا، فنية وشفاهية، بحيث إن أي رسالة مطلوب توصيلها لأسباب نفسية ستجد دائمًا سبيلًا لها، وهذا هو ما نشهده اليوم في بلدان ديمقراطية كثيرة؛ مثال ذلك في الثقافة العليا ذات الطابع الريجالي نسبيًّا، والتي تدعمها الدولة أو الطبقة العليا في المجتمع لا تمنع الثقافة الشعبية، ثقافة البوب ذات الطابع الكاليبتي الغالب، من الانتشار والازدهار.

الفصل الخامس عشر

# توضيح معاني المصطلحات

توضح القائمة التالية معنى المصطلحات المستخدمة في هذا الكتاب، خاصةً حيث يكون المعنى المقصود غير ظاهر. والهدف من هذه التوضيحات مساعدة القارئ فقط وليس لأن تكون تعريفات جامعة مانعة.

**عنصر اجتماعي فاعل Actor, Socio actor**

هذا التعبير مستمد من استخدام المسرح كصورة مجازية عن الحياة الاجتماعية. والعنصر الاجتماعي الفاعل هو أي شخص يشارك في الحياة الاجتماعية، خاصةً من يؤدي شيئًا ذا دلالة وأهمية.

**تكيفي Adaptive**

السمة التي تَزيد من صلاحية الكائن، ويمكن أن يشير المصطلح إلى أي مقياس لتقدير الصلاحية.

**تحديد جدول الأعمال Agenda setting**

تقرير أية موضوعات ستكون موضوع المناقشة والحديث (ماك كومبس، ١٩٩٣م).

**الأليلات Alleles**

أشكال بديلة للجينة.

**الفن Art**

عمل فني يَلقى تقييمًا لأسباب جمالية أو ثقافية وليس بالضرورة لأسباب نفع عملي، ويشتمل على الغناء والموسيقى والرقص والحكايات والمسرح والسينما والصور وأعمال النحت والآثار والعمارة وتزيين الجسد.

**النزعة التسلطية Authoritarianism**

خاصية نفسية لشخص يدعم النظام الصارم ويجد الأمن في الخضوع لزعيم قوي.

**العلاج السلوكي Behavior therapy**

علاج نفسي قائم على نظرية التعلم بهدف تغيير سلوك المريض.

**الزرار النفسي Button, psychological**

ميمات كثيرة تكتسب صلاحياتها من الضغط على الأزرار الصحيحة في نفوسنا؛ أي تستثير في النفس ما تهوى. وكلمة زرار هي مجاز للدلالة على الآليات النفسية التي تجعلنا نولي اهتمامًا خالصًا لموضوعات بذاتها مثل الجنس، والفرص التي تيسِّر كسب المال، أو تشكل أخطارًا على الأطفال. ووصفنا في الباب الثاني بعض الأزرار الأكثر إثارةً وفاعلية. والملاحظ أن أسلوب استثارة الأزرار النفسية منتشرة في الإعلانات التجارية وفي الحملات السياسية.

**القياس المقطعي (موسيقى) Cantometrics**

التشخيص المنظومي والكمي لأسلوب الغناء.

**التطور المشترك Coevolution**

المزاوجة بين عمليتين تطوريتين أو أكثر مع التأثير المتبادل بينهما؛ مثال: بين التطور الجيني والتطور الثقافي.

**العلاج المعرفي Cognitive therapy**

تقنية علاج نفسي هدفها تغيير المفاهيم لدى المريض، وترتكز على النظرية القائلة إن معتقدات لاعقلانية يؤمن بها المريض وتسبب له أعراضًا غير مطلوبة، وأن نظرة المعالج إلى العالم أصدق من نظرة المريض.

**مفهوم Concept**

فكرة أو رأي عام

**تصور-فهم conception**

طريقة تفكير أو فهم شيء ما. صورة معرفية (يلاحظ القارئ أنني لم أستخدم كلمتَي مفهوم وتصور كمترادفَين). ويُستخدم مصطلح تصور هنا بنفس المعنى المستخدم في المصطلحات المركبة؛ مثل سوء فهم أو فهم مسبق.

**يشوش Confounding**

المشكلة في التحليل الإحصائي حيث نتيجة عامل يتعذر تمييزها عن نتيجة عمل آخر بسبب تغيرهما معًا في وقت واحد.

**النزعة المحافظة Conservatism**

الثقافة المحافظة ثقافة لا تتسامح مع أفكار أو أساليب حياة جديدة أو خارجة عن التقليد، والثقافة المحافظة أكثر استقرارًا من الثقافة التجريدية حالَ بقاء الظروف الخارجية ساكنة ثابتة.

**بناء Construction**

البناء الاجتماعي ظاهرة موضوع تصور معرفي مشترك بين أبناء ثقافة واحدة، والنزعة البنائية الاجتماعية هي الدراسة السوسيولوجية للظواهر؛ تأسيسًا على أسلوب تحديد

معناها وتصورها من جانب أبناء ثقافةٍ ما موضوع الدراسة، بغض النظر عما إذا كانت هذه التصورات ذات معنًى أو مفهوم لدى ثقافة العالم الباحث.

**ثقافة Culture**

نمط متسق ومترابط من الرموز والتقاليد والأفكار والقيم والمعايير والمعاني، ينتقل ويتكاثر عن طريق وراثي غير جيني؛ شأن السلوكيات وتشكيل الأعمال الفنية (انظر: كرويبر وبارسونز، ١٩٥٨م).

**التطوير Development**

تغير نسقٍ ما في الزمان. وتشير الكلمة غالبًا إلى مفهوم مفاده أن التغيرات ستتبع مسارًا محددًا من قبل، ولكن هذا المعنى غير مقصود هنا؛ حيث الكلمة مستخدمة كمرادف لكلمة التطور.

**انحراف، نشوز Deviance, Deviation**

يُستخدم هذا المصطلح بالمعنى البنائي كاسم لأشخاص أو موضوعات أو أفعال، والتي يعتبرها المجتمع جانحة منحرفة غير مطلوبة أو خطرة.

**التحريف Deviantization**

عملية تعريف شيءٍ ما أو شخصٍ ما بأنه منحرف.

**اختلال وظيفي/قصور وظيفي Dysfunctional**

ليس له وظيفة أو قاصر عن الوفاء بالوظيفة المطلوبة.

**الإيثولوجيا/علم السلوك المقارن Ethology**

البيولوجيا السلوكية/الدراسة البيولوجية للسلوك.

**تطور Evolution**

تغير منظومةٍ ما في الزمان، والذي يحدث عادةً نتيجة عملية انتخاب. وتفيد الكلمة غالبًا تصوُّرَ أن التغيرات سوف تتبع اتجاهًا محددًا نسميه تقدمًا، ويتعارض مثل هذا الفهم مع النظرية التي يطرحها كتابنا هذا.

**قوة تفسيرية Explanatory power**

النظرية أو النموذج تكون له قدرة تفسيرية إذا كان يفسر الملاحظات تفسيرًا جيدًا، وإذا كانت التنبؤات المبنية على أساس النموذج دقيقةً على الأرجح.

**صلاحية Fitness**

قيمة انتخابية. القدرة النسبية لفردٍ ما أو جماعةٍ ما أو سمةٍ ما على البقاء والتكاثر عن طريق الوراثة الجينية أو الثقافة، في ظروف بعينها.

**التأطير Framing**

تحديد مسألةٍ ما داخل نموذج إرشادي أو إطار تفسيري معين؛ ومن ثم ينقل بعض جوانب مسألة بوضوح أكبر من غيره؛ مما يدعم ويعزز تعريفًا محددًا لمشكلةٍ ما، أو تأويلًا سببيًّا لها، أو تقييمًا أخلاقيًّا، أو توصية بعلاج معين (بان وكوسيكي Pan & Kosicki، ١٩٩٣م؛ وإنتمان Entman، ١٩٩٣م).

**وظيفة Function**

وظيفة سمة أو ظاهرةٍ ما هي النتيجة المترتبة عليها، والتي تسهم في تحقيق صلاحيتها الذاتية أو صلاحية الكائن الحي الحامل لها. وتشكل هذه النتيجة الأساس لعملية الانتخاب المسئولة عن تطور وبقاء السمة أو الظاهرة، وليس بالضرورة أن يتعرف الأفراد موضوعُ النتيجة على الوظيفة.

**الوظيفية Functionalism**

إحدى مدارس الأنثروبولوجيا الثقافية، والتي تركز على دراسة وظيفة المؤسسات الاجتماعية.

**جماعة/فريق Group**

تجمُّع من أفراد يربطهم ببعضهم إدراك لهوية اجتماعية مشتركة؛ مثال ذلك القبيلة أو الأمة.

**الانتخاب الجماعي Group selection**

انتخاب جيني أو ثقافي يؤثر على الجماعات دون الأفراد وحدهم.

**متماثل/متناظر Homologous**

عن الأعضاء التي لها أصل أو منشأ تطوري مشترك.

**الرهاب التماثلي/الفوبيا التماثلية Homophobia**

خوف لاعقلانيٌّ من الجنسية المثلية.

**المضيف/العائل Host**

الشخص الحامل للميمة.

**الدراسة الفردية Idiographic**

تشير إلى منهج البحث العلمي الذي يعتبِر أي حدث شيئًا فريدًا، ولا يحاول صوغ منظومة نسقية أو الكشف عن مظاهر الاطراد.

**نكاح المحارم Incest**

اتصال جنسي غيري بين شخصين تربط بينهما علاقة دمٍ مثل الأخ والأخت.

**ابتكار/تجديد Innovation**

ظاهرة ثقافية حديثة الظهور؛ مثال ذلك فكرة دينية أو زيٍّ جديد أو أسلوب حياة جديد. وقد يظهر التجديد لمجرد المصادفة أو قد يكون نتيجة تخطيط عقلاني.

**النزعة التجديدية Innovatism**

لوصف الثقافة المتسامحة مع ظهور أفكار جديدة، وتكشف عن اهتمام وإعجاب بكل ما هو جديد. وتتصف الثقافة التجديدية بالقدرة على التكيف مع التغيرات الطارئة على الظروف الخارجية بأسرعَ مما تقدر الثقافة المحافظة.

**غريزة Instinct**

نمط إرجاعي ومحكوم بدرجة كبيرة بالجينات أكثر من التعلم. وصادف هذا المفهوم انتقادات كثيرة، واقترح الباحثون مصطلحات بديلة. والمشكلة الأساسية بالنسبة لكلمة «غريزة» أنها يمكن أن تفيد معنى وجود سلوك ثابت وغير مشروط وشبيه بآلة الروبوت، وخارج عن نطاق السيطرة الواعية. وهذا المعنى غير وارد هنا، ولن أزعم بأن ثمة جينًا محددًا ويمكن التعرف عليه يكمن وراء كل نمط سلوكي غريزي محتمل، أو أن مثل هذا النمط لا يتأثر بالفوارق الثقافية. وإن كل ما أقوله هو أن الجينات لها تأثير مهم على تفضيل الناس للسلوك على نحو معين في ظروف بعينها.

**مؤسسة Institution**

ممارسة اجتماعية تتكرر بانتظام وتجد الدعم والتأييد من قِبَل المعايير الاجتماعية، ولها أهمية أساسية في الهيكل الاجتماعي.

**استدخال Internaligation**

عملية تعلم يتحول عن طريقها مفهوم خارجي إلى جزء دائم من البنية الذهنية للفرد. ويعتبر المجتمع أي معيار تم استدخاله أمرًا طبيعيًّا؛ ومن ثم فهو يمتنع على النقد.

**كاليبتي Kalyptic**

نقيض مصطلح ريجالي regal. والثقافة الكاليبتية هي تلك التي لا تهيمن عليها الصراعات والنزاعات الخارجية، وتنفق موارد كثيرة لإشباع الفرد دون تعزيز ودعم الجماعة، وتولي أهمية للحرية الفردية، وجدير بنا استعمال الكلمتين ريجالي وكاليبتي على أساس الاختلاف

النسبي من حيث الدرجة، وليس باعتبارهما نمطين مثاليين مطلقين. ولعل الأنسب القول بأن الثقافة س أكثر ريجالية من الثقافة ب؛ بدلًا من وصْف أيهما وصفًا مطلقًا.

**سياسة حرية العمل Laissez-faire policy**

سياسة عدم التدخل.

**لاماركي Lamarckian**

العملية اللاماركية هي آلية تطورية حيث يمكن وراثة السمات المكتسبة.

**اللاماركية Lamarckism**

نظرية تقول بإمكانية وراثة السمات المكتسبة.

**المحل الهندسي Locus**

مكان محدد على الكروموزوم به الشفرة الجينية الخاصة بسمة محددة.

**التطبيب Medicalization**

عملية إعلانِ أن مشكلة محددة حالةٌ مرَضية وتعهُّد إلى الطب بمسئولية وسلطة المناقشة ومكافحتها.

**الميمة Meme**

وحدة معلومات ثقافية مناظرة للجينة. ومشكلة هذا المفهوم أنه يمكن أن يفيد ضمنًا الاعتقاد بأن الثقافة تحكمها وحدات متمايزة وغير قابلة للانقسام.

**المركب الميمي Meme Complex**

حزمة من الميمات يجري انتخابها معًا كمجموعة واحدة.

**التكيف الأعلى/التكيف الحاكم Metaadaptation**

سمة متطورة تكمن قيمتها التكيفية الرئيسية في واقع أنها تيسر تطور سمات أخرى (تسمى أحيانًا التكيف المسبق pre-adaptation، ولكن المصطلح الأول هو الأفضل لأن السمة التكيفية العليا سوف تتطور على الأرجح في تطور مشترك مع سمة واحدة على الأقل من بين السمات التي تيسر تطورها، ولا تأتي سابقة عليها في الزمن).

**الذعر المعنوي Moral Panic**

خوف جماعي مسرف للغاية من خطر حقيقي أو متوهم يغشى المجتمع، ويسود اعتقاد بأنه يتهدد النظام الاجتماعي السائد. ويتضمن الذعر المعنوي ردود أفعال انفعالية قوية وإجراءات مفاجئة لمكافحة الخطر موضوع الإدراك الاجتماعي. ويسمى الذعر المعنوي المنظم «مطاردة السحرة».

**الانتخاب الطبيعي Natural selection**

عملية تطور بسيطة تمضي حسب نموذج داروين وترتكز على طفرات عشوائية وأسباب بقاء فارقة.

**الجدارة الإخبارية Newsworthiness**

معيار الانتخاب الذي يطبقه الصحافيون عند الحكم على مدى الأهمية التي يوليها القراء، حسب رأيهم، لِما ينشرونه من قصص بذاتها.

**نسقي/تقنيني Nomothetic**

منهج البحث العلمي الذي يحاول وضع صياغة نسقية والكشف عن مظاهر الانتظام، دون النظر إلى كل حدث باعتباره حدثًا متفردًا عكس «دراسة فردية» idiographic.

**التطور الفردي Ontogeny**

تطور الكائن الحي الفرد.

**تأويل مفرط Over-interpretation**

الزعم بأن نظامًا ينطوي على رسائل خافية أكثر مما هو فيه حقيقةً، وأن نعزو إلى التفاصيل معنًى غير وارد فيها، أو أن نقر أو نرى في النص أكثر مما يشتمل عليه واقعيًّا.

**نموذج إرشادي/إطار فكري Paradigm**

تقليد نظري أو نظرة جامعة إلى العالم تخص مدرسة فكرية بذاتها، أو بدهيات أو تعريفات أو رموز أو مناهج وطريقة تفكير تتضمنها منظومة متطابقة منطقيًّا (انظر أيضًا: الكون المعنوي الرمزي symbolic-moral univers).

**التطور الوراثي النوعي Phylogenetic**

التاريخ التطوري الجيني للنوع

**اللعب/اللهو Play**

اللعب نشاط ينخرط فيه المرء قصد الاستمتاع دون أية أهداف أو غايات مباشرة. ويتمثل هذا بوجه خاص في النشاط التلقائي للأطفال ولصغار الحيوانات. ويكاد يكون مستحيلًا تقديم تعريف محدد ودقيق دون الرجوع إلى وظيفة التعلم المفترضة أو الشعور غير المحدد للَّهو والمزاح.

**استباق Priming**

طريقة تأطير مسألةٍ ما عند ذكرها لأول مرة. ويؤثر هذا على طريقة المستمع في التفكير في هذه المسألة مستقبلًا.

**بدائي Primitive**

أصلي، يشبه صورة الإنسان الأول.

**إسقاط Projection**

آلية دفاع نفسي ضد دوافع باطنية مرفوضة؛ مما يجعل المرء يعزو هذه الدوافع إلى شخص آخر أو جماعة أخرى.

### الانتخاب الثقافي –ر/ك R/K– selection, cultural

يحدث عندما تتوفر لجماعةٍ ما فرصٌ موضوعية للتوسع السياسي والثقافي؛ أي لهزيمة جماعات أخرى وفرض أيديولوجيتها أو ثقافتها على المهزومين، ولكنها تواجه في الوقت نفسه مخاطرَ السقوط ضحيةً لتوسع جماعات أخرى. أو بعبارة أخرى: إن الجماعة هنا تهيمن عليها الصراعات والحروب الخارجية. ويؤدي الانتخاب الثقافي –ر/ك إلى تخصيص نسبة عالية من موارد الجماعة لمواجهة الحروب أو النزاعات الخارجية أو أي أخطار جمعية أخرى. وإن الجماعة التي تمتلك أقوى قوة عسكرية وأفضل استراتيجية سوف تفوز وتنتصر في عملية الانتخاب الجماعي الثقافي. أو بعبارة أخرى: إن الانتخاب –ر يفضي إلى التسلح التقاني والأيديولوجي.

### الانتخاب الجيني –ر/ك

يدخل هذا في تصنيف العمليات التطورية؛ حيث نشير إلى عمليتين: الانتخاب –ر والانتخاب –ك؛ إذ كان نوع ما من الكائنات الحية يعيش في ظروف وفرة من الموارد بحيث تتهيأ له فرص جيدة للتوسع مع وجود أخطار كبيرة مثل حيوانات مفترسة، فإن هذا النوع سوف يستهلك أقصى ما يمكن من الموارد على التناسل بأسرع ما يمكن. وهذا هو ما يسمى الانتخاب –ر. وحرف ال «ر = R» هو الرمز الرياضي الدال على معدل التكاثر.

والعكس هو الانتخاب –ك. وهذا هو ما يحدث عندما يعيش أفراد نوع في بيئة مكتظة والموارد المتاحة محدودة؛ ومن ثم فإن العوامل التي تحدُّ من السكان هي الموارد وليست احتمالات أخطار الافتراس. ويشير حرف الكاف K إلى الرمز الرياضي الدال على طاقة أو سَعة الحمل؛ أي أقصى عدد من الأفراد يمكن أن تدعمهم موارد الموئل.

### ترشيد/تبرير عقلاني Rationalization

آلية نفسية تضفي سببًا عقلانيًّا افتراضيًّا على تصرف أو عملٍ ما يبرر العمل في نظر الفاعل ويخفي الباعث الحقيقي، ولا يكون المرء واعيًا بأنه يخدع نفسه فكريًّا.

### الاختزالية Reductionism

محاولة تفسير جميع الظواهر بالرجوع إلى إطار فكري واحد محدد دون الإقرار بالإمكانات التفسيرية للأطر الفكرية الأخرى. ويتضح هذا بوجه خاص بشأن محاولات

تفسير منظومة مركبة عن طريق تحليل مكوناتها الجزئية في استقلال عن بعضها؛ مثال ذلك عند محاولة تفسير ظواهر جماعية بالرجوع إلى علم النفس الفردي.

**ريجالي Regal**

مفهوم ريجالي أو طابع ثقافي ريجالي يمكن تحديده كما يلي:

(١) الانتخاب الريجالي عملية انتخاب ثقافية تهيمن عليها الصراعات داخل الجماعة أو أي أخطار جمعية أخرى.

(٢) الثقافة الريجالية هي نتاج مثل هذا الانتخاب؛ أو:

(٣) الثقافة التي تنفق نسبةً عالية من مواردها على التوسع أو الدفاع؛ أو:

(٤) الثقافة التي تقيد حرية الفرد من أبناء المجتمع وتفرض متطلبات كثيرة وكبيرة على موارد الفرد بغرض دعم الجماعة.

(٥) المنتج الثقافي الريجالي ظاهرة ثقافية تشكل جزءًا من استراتيجية ثقافية ريجالية، أو أنها منتج نمطي لثقافة ريجالية.

**دين Religion**

جزء من ثقافة المجتمع يتعلق بالمقدس أو يضفي عليه المجتمع سببًا قدسيًّا.

**كبت Repression**

آلية دفاع نفسي تفضي إلى تحول دافع غير مقبول إلى أن يصبح كامنًا في اللاشعور.

**شعيرة Ritual**

فعل نمطي ذو معنًى رمزي.

**المقدس Sacred**

أستخدم هنا تعريفًا سوسيولوجيًّا للقداسة، وهو أوسع من التعريف اللاهوتي. ويشير المقدس إلى أي شيء ينتمي في تصور الناس إلى عالم متعالٍ مفارق وغيبي، أو إلى قوًى

وكائنات غيبية مفارقة للطبيعة، أو إلى كائنات ينظر إليها المجتمع باعتبارها محارم. وقد تكون الكائنات المقدسة خيرة (الله، الملائكة) أو شريرة (الشيطان)، أو كائنات متكافئة الضدين؛ أي جامعة لثنائية نقيضية وتوحي بالرهبة (الأرواح وقوى الطبيعة).

**مخطوطة Script**

المعرفة المكتسبة اجتماعيًّا عن طريق التعلم وتولد الفعل. والمخطوطة الاجتماعية لا تصف فقط الأدوار والأفعال، بل تصف أيضًا الحوافز والمشاعر التي من المفترض أنها لدى العناصر الفاعلة.

**الانحراف الثانوي Secondary deviation**

السلوك المنحرف والهوية المنحرفة سببها رد فعل من الشخص إزاء العزلة الاجتماعية وما يعزوه إليه المجتمع من وصَمات وما يسببه له من قهر، ويظهر كنتيجة تأثير انحراف أصلي (أولي)، ويسمى أيضًا تضاعف الانحراف.

**انتخاب Selection**

(١) البقاء الفارق أو التكاثر الفارق.
(٢) عملية تطورية تتضمن عملية انتخاب.

**معيار الانتخاب Selection criterion**

سمة لها تأثير رئيسي على الصلاحية.

**الجنسانية Sexuality**

(١) من وحي التراث الفرويدي، ذهبت في تعريف مفهوم الجنسانية إلى وضع تعريف فضفاض للغاية، ويشتمل على أي هوًى أو جاذبية انفعالية بين الناس وأي تعبير شعائري ناتج عن ذلك؛ من مثل السلام باليدين مع هزِّهما، والعناق. وإنه لمن المستحيل وضْعُ حدٍّ فاصل دقيق يمايز بين الجنسانية وغيرها من مشاعر لاذة.
(٢) علاوة على ذلك استخدمت الكلمة بالمعنى الذي يقصده أصحاب المذهب البنيوي كاسم لأي شيء يراه المجتمع جنسيًّا؛ بمعنى أي شيء يعزوه المجتمع إلى الفئة التي يشير إليها هذا المفهوم مثل فعل التكاثر.

**البيولوجيا الاجتماعية Sociobiology**

الدراسة البيولوجية للسلوك الاجتماعي.

**اللواط Sodomy**

مفهوم ديني في العصر الوسيط يتضمن أي فعل جنسي يراه المجتمع منافيًا للطبيعة أو خطيئة. ويشتمل على الجنسية المثلية؛ الاتصال الجنسي بالحيوانات، والْتماس اللذة الجنسية عن طريق الفم أو الدبر. ولا تزال الكلمة مستخدمة بمعانٍ متباينة في بعض التشريعات على الرغم من أنه لم يوضع لها تعريف محدد متفق عليه.

**الوصم Stigmatization**

التشهير. عملية اجتماعية يوصَم بها فردٌ أو جماعة بالانحراف أو فقدان الاعتبار.

**التسامي Sublimation**

آلية دفاع نفسي تؤدي إلى إعادة توجيه هدف غريزي مقموع أو مكبوت بحيث يجد متنفَّسًا مقبولًا اجتماعيًّا.

**الكون الأخلاقي الرمزي Symbolic-moral Universe**

نظرة إلى العالم أو أسلوب تفكير يدمج الرموز والمعاني والقيم والدوافع والأسباب في منظومة متسقة منطقيًّا، دورها إضفاء شرعية على نظام أخلاقي (ابن يهودا، ١٩٩٠م). وهذا المصطلح مناظر لمصطلح النموذج الإرشادي أو الإطار الفطري بارادايم، مع فارق محدد؛ وهو أن مصطلح النموذج الإرشادي «بارادايم» يُستخدم أساسًا في الخطابات العلمية؛ بينما مصطلح الكون الأخلاقي الرمزي مستخدَم في الخطابات اليومية الأخلاقية والسياسية.

**محرم/تابو Taboo**

تحريم يضفي عليه المجتمع سببًا مقدسًا.

**المتعالي/المفارق Transcendent**

مقدس أو خارق للطبيعة، موجود منفصل عن عالم الشهادة المادي.

**تباين variation**

(١) حالة تنوع بين السكان.
(٢) تقلب الظاهرة مع الزمان.
(٣) تستخدم الكلمة أحيانًا كمرادف للتجديد أو الطفرة.

**الانتخاب البديل Vicarious selection**

آلية انتخاب جديدة تحُلُّ جزئيًّا محلَّ آلية انتخاب أقدم أو أبطأ أو أقل كفاءة. والآلية البديلة هي مِن خلْق وإنتاج الآلية الأقدم، وتفضي إلى السير في الاتجاه نفسه تقريبًا الذي تسير فيه الآلية القديمة.

**مطاردة السحرة Witch-hunt**

انظر الذعر المعنوي.

# المراجع


Adams, Henry E., et al., (1996): *Is Homophobia Associated with Homosexual Arousal?* Journal of Abnormal Psychology, vol. 105, no. 3, p. 440.

Adams, Richard N., (1991): *Social Evolution and Social Reproduction*, New Literary History, vol. 22, no. 4, p. 857–876.

Adler, Freda (1983): *Nations not Obsessed with Crime*. Littleton, Colorado: Fred B. Rothman & Co.

Adorno, T. W.; Frenkel-Brunswik, E.; Levinson, D. J.; Sanford, R. N., (1950): *The Authoritarian Personality*, New York: Harper and Brothers.

Ager, Lynn Price (1977): *The Reflection of Cultural Values in Eskimo Children's Games*, in Lancy, David F.; Tindall, B. A. (eds.): *The Study of Play: Problems and Prospects*, New York: Leisure Press, pp. 92–98.

Aldrich, Howard E. (1979): *Organizations and Environments*, New Jersey: Prentice-Hall.

Allen, G., et al. (1992): *Twinning and the r/k Reproductive Strategy: A Critique of Rushton's Theory*, Acta Geneticae Medicae et Gemellogiae, vol. 41, no. 1, p. 73.

Allison, Paul D. (1992): *Cultural Relatedness Under Oblique and Horizontal Transmission Rules*. Ethology and Sociobiology, vol. 13, no. 3, p. 153–169.

Almeida, José-maria G, Jr.; et al (1984): *Commentary on Charles J. Lumsden and Edward O. Wilson (1982) Précis of Genes, Mind, and Culture*, The Behavioral and Brain Sciences, vol. 7, no. 4, pp. 738–744.

American Civil Liberties Union (1991 a): *Artistic Freedom*, Briefing Paper, New York.

American Civil Liberties Union (1991 b): *Arts Censorship Project Newsletter*, vol. 1, no. 1, New York.

Anderson, Connie M. (1989): *The Spread of Exclusive Mating in a Chacma Baboon Population*, American Journal of Physical Anthropology, vol. 78, no. 3, p. 355.

Aoki, Kenichi; Shida, Mitsuo; Shigesada, Nanako (1996): *Travelling Wave Solutions for the Spread of Farmers into a Region Occupied by Hunter-Gatherers*, Theoretical Population Biology, vol. 50, no. 1, p. 1.

Arens, William (1978): *Games Societies Play*, New Scientist, vol. 78, no. 1108, p. 836–838.

Arens, W. (1979): *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy*, New York: Oxford University Press.

Ariel, Shlomo; Sever, Irene (1980): *Play in the Desert and Play in the Town: On Play Activities of Bedouin Arab Children,*, in: Schwartzman, Helen B. (ed): *Play and Culture*, New York: Leisure Press, pp. 164–175.

Ariès, Philippe (1960): *L'enfant et la vie familiale sous I'Ancien Régime*, Paris: Editions Plon, English translation: *Centuries of childhood*, Harmondsworth: Penguin Books, 1973.

Bäck, Thomas; Hammel, Ulrich, Schwefel, Hans-Paul (1997): *Evolutionary Computation: Comments on the History and Current State*, IEEE Transactions on Evolutionary Computation, vol. 1, no. 1, pp. 3–17.

Badinter, Elisabeth (1980): *I'amour en plus: Histoire de I'amour maternel (XVII-XX siècle*), Paris: Flammarion, English translation: *Mother love:*

*myth and reality: motherhood in modern history*, New York: Macmillan, 1981.

Bagdikian, Ben H. (1983): *The Media Monopoly*, Boston: Beacon Press.

Bagehot, Walter (1867): *The Pre-Economic Age*, The Fortnightly, Nov. 1, Reprinted in Bagehot (1872) and (1974) with the title *The Preliminary Age*.

Bagehot, Walter (1868): *The Age of Conflict*, The Fortnightly, Apr. 1, Reprinted in Bagehot (1872) and (1974) with the title The Use of Conflict.

Bagehot, Walter (1869): *Nation-Making*, The Fortnightly, Jul. 1, Reprinted in Bagehot (1872) and (1974).

Bagehot, Walter (1871): *Nation-Making*, The Fortnightly, Dec. 1, Reprinted in Bagehot (1872) and (1974) with the title *Nation-Making* (continued).

Bagehot, Walter (1872): *Physics and Politics*, London: Henry S. King.

Bagehot, Walter (1974): *The Collected Works of Walter Bagehot* edited by Norman St. John-Stevas, Volume VII. London: The Economist.

Bajema Carl Jay (1972): *Transmission of Information about the Environment in the Human Species: A Cybernetic View of Genetic and Cultural Evolution*, Social Biology, vol. 19, no. 3, pp. 224–226.

Ball, John A. (1984): *Memes as Replicators*, Ethology and Sociobiology, vol. 5, no. 3. p 145.

Bannister, Robert C. (1979): *Social Darwinism, Science and Myth in Anglo-American Social Thought*, Philadelphia: Temple University Press.

Barker-Benfield, Ben (1972): *The Spermatic Economy: A Nineteenth-Century View of Sexuality*, Feminist Studies, vol. 1, no. 1.

Barkow, Jerome H. (1989): *The Elastic between Genes and Culture*, Ethology and Sociobiology, vol. 10, no. 1–3, p. 111.

Barkow, Jerome H.; Cosmides, Leda; Tooby, John (eds.) (1992): *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, New York: Oxford University Press.

Beckett, Katherine (1994): *Setting the Public Agenda*: *“Street Crime” and Drug Use in American Politics*, Social Problems, vol. 41, no. 3, p. 425.

Bekoff, Marc (1976): *Animal Play: Problems and Perspectives*, in: Bateson, P.P.G.; Klopfer, P. H. (eds.): *Perspectives in Ethology*, vol. 2. New York: Plenum, pp. 165–188.

Ben-Yehuda, Nachman (1980): *The European Witch Craze of the 14th to 17th Centuries: A Sociologist’s Perspective*, American Journal of Sociology, vol. 86, no. 1, pp. 1–31.

Ben-Yehuda, Nachman (1990): *The Politics and Morality of Deviance: Moral Panics, Drug Abuse, Deviant Science, and Reversed Stigmatization*, Albany: State University of New York Press.

Benzon, William (1996): *Culture as an Evolutionary Arena*, Journal of Social and Evolutionary Systems, vol. 19, no. 4, p. 321.

Bergesen, Albert J. (1977): *Political Witch Hunts: The Sacred and the Subversive in Cross-National Perspective*, American Sociological Review, vol. 42, pp. 220–233.

Bergesen, Albert J. (1978): *A Durkheimian Theory of “Witch-Hunts” with the Chinese Cultural Revolution of 1966-1969 as an Example*, Journal for the Scientific Study of Religion, vol. 17, no. 1, pp. 19–29.

Bergesen, Albert J. (1979): *Spirituals, Jäzz, Blues, and Soul Music: The Role of Elaborated and Restricted Codes in the Maintenance of Social Solidarity*, in: Robert Wuthnow (ed.): *The Religious Dimension: New Directions in Quantitative Research*, New York: Academic Press, pp. 333–350.

Bergesen, Albert J. (1984): *The Semantic Equation: A Theory of the Social Origins of Art Styles*, Sociological Theory, no. 2, pp. 187–221.

Berghe, Pierre L. van den (1990): *Why Most Sociologists Don't (and Won't) Think Evolutionarily*, Sociological Forum, vol. 5. no. 2, pp. 173–185.

Bernstein, Basil (1975): *Class, Codes and Control*, New York: Schocken.

Best, Joel (1990): *Threatened Children: Rhetoric and Concern about Child-Victims*, University of Chicago Press.

Betts, John Richards (1953): *Sport in Comparative Perspective*, Mississippi Valley Historical Review, vol. 40, pp. 231–256, Reprinted in: Loy, John W. Jr.; Kenyon, Gerald S. (eds.): *Sport, culture and society*, Toronto: Macmillan, 1969. pp. 145–166 .

Billings, Dorothy K. (1987): *Expressive style and culture: Individualism and group orientation contrasted*, Language in Society, vol. 16, no. 4, pp. 475–497.

Bixler, Ray H. (1983): The Multiple Meanings of "Incest", Journal of Sex Research, vol. 19, p. 197.

Blumer, Herbert (1969): *Fashion: From Class Differentiation to Collective Selection*, Sociological Quarterly, vol. 10, no. 3, pp. 275–291.

Blute, Marion (1987): *Biologists on Sociocultural Evolution: A Critical Analysis*, Sociological Theory vol. 5, no. 2, p. 185.

Blüher, Hans (1920): *Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft*, Jeno Diederichs.

Boas, Franz (1898): *The Mythology of the Bella Coola Indians*, Publications of the Jesup North Pacific Expedition, 1.

Bock, Kenneth E. (1963): *Evolution, Function, and Change*, American Sociological Review, vol. 28 no. 2, pp. 229–237.

Boehm, Christopher (1978): *Rational Preselection from Hamadryas to Homo Sapiens: The Place of Decisions in Adaptive Process*, American Anthropologist, vol. 80, no. 2, pp. 265–296.

Bonner, John Tyler (1980): *The Evolution of Culture in Animals*, New Jersey: Princeton University Press.

Boorman. S. A.; Levitt, P. R. (1980): *The Genetics of Altruism*, New York: Academic Press.

Boswell, John (1980): *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*, University of Chicago Press.

Boulton, Michael J.; Smith, Peter K. (1992): *The Social Nature of Play Fighting and Play Chasing: Mechanisms and Strategies Underlying Cooperation and Compromise*, in Barkow, Jerome H.; Cosmides, Leda; Tooby, John (eds.): *The Adapted Mind, Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, New York: Oxford University Press, pp. 429–444.

Bourdieu, Pierre (1978): *Sport and Social Class*, Social Science Information, vol. 17, no. 6, pp. 819–840.

Bourdieu, Pierre (1979): *La distinction: Critique sociale du jugement*, Paris: Editions de Minuit, English translation: *Distinction, A Social Critique of the Judgement of taste* London: Routledge & Kegan Paul, 1984.

Bourdieu, Pierre; Passeron, Jean-Claude (1970): *La reproduction*, Paris: Minuit, English translation: *Reproduction In Education, Society and Culture*, London: Sage 1977.

Boyce, Mark S. (1984): *Restitution of r- and K-Selection as a Model of Density-dependent Natural Selection*, Annual Review of Ecology and Systematics, vol. 15, p. 427.

Boyd, Robert; Richerson, Peter J. (1976): A simple dual inheritance model of the conflict between social and biological evolution, Zygon, vol. 11, no. 3, p. 254.

Boyd, Robert; Richerson, Peter J. (1978): A dual inheritance model of the human evolutionary process I: basic postulates and a simple model, Journal of Social and Biological Structure, vol. 1, no. 2, p. 127.

Boyd, Robert; Richerson, Peter J. (1982): Cultural Transmission and the Evolution of Cooperative Behavior, Human Ecology, vol. 10, no. 3, p. 325.

Boyd, Robert; Richerson, Peter J. (1985): Culture and the Evolutionary Process, Chicago: University of Chicago Press.

Brednich, Rolf Wilhelm (1993): Das Huhn mit dem Gipsbein: Neueste sagenhafte Geschichten von heute. München: Verlag C. H. Beck.

Brodie, Richard (1996): *Virus of the Mind: The new Science of the Meme*, Seattle: Integral Press.

Brohm, Jean-Marie (1976): *Sociologie politique du sport*, Paris: Jean-Pierre Delarge.

Bromley, David G. (1991): *The Satanic Cult Scare*, Sociéty, vol. 28, no. 4, pp. 55–66.

Brown. Donald E. (1991): *Human Universals*, Philadelphia: Temple University Press.

Brownstein, Henry H. (1991): *The Media and the Construction of Random Drug Violence*, Social Justice, vol. 18, no. 4, p. 85.

Brunetière, Ferdinand (1890): *L'Êvolution des Genres dans I'Histoire de la Littérature*, Tome I., Paris: Librairie Hachette (See note 2, p. 20).

Bullough, Vern L. (1974): *Heresy, Witchcraft, and Sexuality*, Journal of Homosexuality, vol. 1, no. 2, pp. 183–201.

Burnham, John C. (1973): *The Progressive Era Revolution in American Attitudes toward Sex*, The Journal of American History, vol. 59. no 4. pp. 885–908.

Burns, Tom R.; Dietz. Thomas (1992): *Cultural Evolution: Social Rule Systems, Selection and Human Agency*, International Sociology, vol. 7. no. 3. pp. 259–283.

Busse, Curt D. (1985): *Paternity Recognition in Multi-male Primate Groups*, American Zoologist, vol. 25, no 3, p. 873.

Byrne. R. W.; Whiten, A.; Henzi, S. P (1987): *One-Male Groups and Inter-group interactions of Mountain Baboons*, International Journal of Primatology, vol. 8, no. 6. p. 615.

Byrne, R. W.; Whiten, A.; Henzi, S. P. (1989): *Social Relationships of Mountain Baboons: Leadership and Affiliation in a Non-Female-Bonded Monkey*, American Journal of Primatology, vol. 18, no. 3, p. 191.

Caillois, Roger (1955): *The Structure and Classification of Games*, Diogenes, vol. 12, pp. 62–75, Reprinted in: Loy, John W. Jr.; Kenyon, Gerald S. (eds.): *Sport, culture end society*, Toronto: Macmillan, 1969, pp. 44–55.

Calhoun, Donald W. (1987): *Sport, Culture, and Personality*, Champaign, Illinois: Human Kinetics Publishers, Second edition.

Campbell, Donald T. (1965): *Variation and Selective Retention in Socio-Cultural Evolution*, in: Barringer, Herbert R.; Blanksten, George I.; and Mack, Raymond W. (eds.): *Social Change in Developing Areas: A Reinterpretation of Evolutionary Theory*, Cambridge, Massachusetts: Schenkman.

Campbell, Donald T. (1974): *Evolutionary Epistemology*, in: Schilpp, P. A. (ed.): *The Philosophy of Karl Popper*, La Salle, III.: Open Court (The library of living philosophers, vol. 14), book 1, pp. 413–463, Reprinted in: Plotkin, H. C. (ed.): *Learning, Development, and Culture: Essays in Evolutionary Epistemology*, Chichester: John Wiley & Sons, 1982.

Campbell. Donald T. (1975): *On the Conflicts between Biological and Social Evolution and between Psychology and Moral Tradition*, American Psychologist, vol. 30 (december) p. 1103.

Campbell, Donald T. (1990): *Epistemological Roles for Selection Theory*, in: Rescher, N. (ed.): *Evolution, Cognition, and Realism*, Lanham, MD: University Press of America, pp. 1–19.

Campbell. Donald T. (1991): *A Naturalistic Theory of Archaic Moral Orders*, Zygon. vol 26, no. 1, pp. 91–114.

Carneiro, Robert L. (1970): *A Theory of the Origin of the State, Science*, vol. 169, no. 3947, pp. 733–169.

Carneiro, Robert L. (1985): *Comments*, in: Rindos, David: *Darwinian Selection, Symbolic Variation, and the Evolution of Culture, Current Anthropology*, vol. 26, no. 1, pp. 65–87.

Carneiro, Robert L. (1991): *The Nature of the Chiefdom as Revealed by Evidence from the Cauca Valley of Colombia*, in: Rambo, A. Terry, Gillogly, Kathleen (eds.): *Profiles in Cultural Evolution: Papers from a Conference in Honor of Elman R., Service*, Ann Arbor, Michigan: Museum of Anthropology (Anthropological Papers, no. 85), pp. 167–190.

Caro. T. M. (1988): *Adaptive Significance of Play: Are We Getting Closer?* Trends in Ecology and Evolution, vol. 3, no. 2, pp. 50–54.

Carter, John Marshall; Krüger, Arnd, (eds.) (1990): *Ritual and Record: Sports Records and Quantification in Pre-Modern Societies*, New York: Greenwood.

Cattell, Raymond B. (1972): *A New Morality from Science: Beyondism*, New York Pergamon.

Cavalli-Sforza, L. L. (1971): *Similarities and dissimilarities of sociocultural and biological evolution*, in: Hodson, F. R.; Kendall, D. G.; Tautu, P. (eds.): *Mathematics in the Archaeological and Historical Sciences*, Proc, Anglo-Romanian Conf., Mamaia 1970. Edinburg University Press.

Cavalli-Sforza, L. L.; Feldman, M. W. (1973): *Models for Cultural Inheritance, I: Group Mean and within Group Variation*, Theoretical Population Biology, vol. 4, p. 42.

Cavalli-Sforza, L. L.; Feldman, M. W (1981): *Cultural Transmission and Evolution*: *A Quantitative Approach*, New Jersey: Princeton University Press.

Chermak, Steven M. (1995): *Victims in the News: Crime and the American News Media*, Boulder: Westview Press.

Chibnall, Steve (1977): *Law-and-Order News: An Analysis of Crime Reporting in the British Press*, London: Tavistock.

Childe, V. Gordon (1936): *Man Makes Himself*, London: Watts & Co.

Childe. V. Gordon (1951): *Social Evolution*, London: Watts & Co.

Cirino, Robert (1973): *Bias through selection and omission: automobile safety, smoking*, in: Cohen, S.; Young, J. (eds.): *The manufacture of news: a reader*, Beverly Hills: Sage.

Clark, Clifford E., Jr. (1976): *Domestic Architecture as an Index to Social History: The Romantic Revival and the Cult of Domesticity in America*, 1840–1870, Journal of Interdisciplinary History, vol. 7, no. 1, pp. 33–56.

Cloak, F. T. (1968): *Is a Cultural Ethology Possible?* Research Previews, vol. 15, no. 1, pp. 37–47.

Cloak, F. T. (1975): *Is a Cultural Ethology Possible?* Human Ecology, vol. 3, no. 3, pp. 161–182.

Cloninger, C. Robert; Yokoyama, Shozo (1981): *The Channeling of Social Behavior*, Science, vol. 213, no. 4509, pp. 749–751.

Coe, Kathryn (1992): Art: *The Replicable Unit: An Inquiry into the Possible Origin of Art as a Social Behavior*, Journal of Social and Evolutionary Systems, vol. 15, no. 2, pp. 217–234.

Cohen, Stanley (1972): *Folk Devils and Moral Panics*, London: MacGibbon & Kee.

Cohen, Yehudi A. (1974): *Culture as Adaptation*, In: Cohen, Y. A. (ed.): *Man In Adaptation: The Cultural Present*, Chicago: Aldine, second edition.

Cominos, Peter (1972): *Innocent Femina Sensualis in unconscious conflict*, in: Vicinus, Martha (ed.): *Suffer and be still, Women in the Victorian Age*, London.

Corśaro, William A.; Tomlinson, G. (1980): *Spontaneous Play and Social Learning in the Nursery School*, in: Schwartzman, Helen B. (ed.): *Play and Culture*, New York: Leisure Press.

Cosgrove, Stuart (1984): *The Zoot-Suit and Style Warfare*, History Workshop, vol. 18, pp. 77–91.

Cott, Nancy F. (1978): *Passionlessness: An Interpretation of Victorian Sexual Ideology*, 1790–1850, Signs, vol. 4, no. 2, pp. 219–236.

Cottle, Thomas J. (1966): *Social Class and Social Dancing*, Sociological Quarterly, vol. 7, no. 2. pp. 179–196.

Crandon, Garth (1992): *The Police and the Media: Information Management and the Construction of Crime News*, Bradford: Horton.

Cunningham, Michael R.; Barbee, Anita P. (1991): *Differential K-selection versus Ecological Determinants of Race Differences in Sexual Behavior*, Journal of Research in Personality, vol. 25. no. 2, pp. 205–217.

Cziko, Gary (1995): *Without Miracles*: *Universal Selection Theory and the Second Darwinian Revolution*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

Daly, Martin (1982): *Some Caveats about Cultural Transmission Models*, Human Ecology, vol. 10, no. 3, p. 401.

Dansky, Jeffrey L; Silverman, Irwin W. (1973): *Effects of Play on Associative Fluency in Preschool-Aged Children*, Developmental Psychology, vol. 9. no. 1, pp. 38–43.

Darwin, Charles (1859): *On the origin of Species by Means of Natural Selection*, London: John Murray.

Darwin, Charles (1869): *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*; Fifth Edition, with Additions and Corrections, London: John Murray.

Darwin, Charles (1871): *The Descent of Man, and Selection in relation to Sex*, London: John Murray.

Dawkins, Richard (1976): *The Selfish Gene*, Oxford University Press.

Dawkins, Richard (1993): *Viruses of the Mind*, in: Dahlbom, Bo (ed.): *Dennett and his Critics: Demystifying Mind*, Oxford. Blackwell 1993.

Degler, Carl N. (1974): *What ought to be and what was: Women's Sexuality in the Nineteenth Century*, The American Historical Review, vol. 79, nr. 5, pp. 1467–1490.

Delaporte, Yves (1980): *Le signe vestimentaire*. L'Homme, vol. 20, no. 3, pp. 109–142.

Delaporte, Yves (1982): *Teddies, Rockers, Punks et Cie*: Quelques codes vestimentaires urbains. L'Homme. vol. 22, no. 4, pp. 24–49.

Delhaye, Christine (1991): *Mode in de laatmoderne consumptiecultuur: Balancerend tussen 'oude' en 'nieuwe' vormen van sociale ongelijkheid*, Tijdschrift voor Sociologie, vol. 12, no. 3/4, pp. 541–562.

Dennen, Johan M. G. van der (1987): *Ethnocentrism and In-group/Out-group Differentiation, A Review and Interpretation of the Literature*, in: Reynolds, V.; Falger, V. & Vine, I. (eds.): The Sociobiology of Ethnocentrism, London: Croom Helm, pp. 1–47.

Dennett, Daniel C. (1990): *Memes and the Exploitation of Imagination*, Journal of Aesthetics and Art Criticism, vol. 48, no. 2, pp. 127–135.

Dennett. Daniel C. (1995): *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*, London: Penguin Press.

Devleeschouwer, Robert (1977): Costume et société, Revue de l'institut de Sociologie, vol. 50, no. 2, pp. 167–184.

Diamond, Jared (1986): *Animal art: Variation in bower decorating style among male bowerbirds Amblyornis inornatus*, Proceedings of the National Academy of Science of the USA, vol. 83, no. 9, pp. 3042–3046.

DiMaggio, Paul (1987): *Classification in Art*, American Sociological Review, vol. 52, pp. 440–455.

Dissanayake, Ellen (1984): *Does art have selective value?* Empirical Studies of the Arts, vol. 2, no. 1, pp. 35–49.

Dore, Ronald Philip (1961): *Function and Cause*, American Sociological Review, vol. 26, no. 6, pp. 843–853.

Doty, Richard M.; Peterson, Bill E.; Winter, David G. (1991): *Threat and Authoritarianism in the United States*, 1978–1987, Journal of Personality and Social Psychology, vol. 61, no. 4, pp. 629–640.

Douglas, Jack D. (1977): *Shame and Deceit in Creative Deviance*, in: Sagarin. Edward (ed.): *Deviance and Social Change*, Beverly Hills, CA: Sage (Sage Annual Reviews of Studies in Deviance, vol. 1), p. 59–86.

Douglas, Mary (1966): *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London: Routledge.

Douglas, Mary (ed.) (1970): *Witchcraft Confessions & Accusations*, London: Tavistock.

Douglas, Mary (1982): *Population control in primitive groups*, In: Douglas, Mary: *In the active voice*, London: Routledge & Kegan Paul, p. 135–147. (Orig. 1966).

Duckitt, John (1992): *Threat and Authoritarianism: Another Look*, Journal of Social Psychology, vol. 132, no. 5, pp. 697–698.

Dundes, Alan (1971): *On the Psychology of Legend*, in: Hand, Wayland D. (ed): *American Folk Legend: A Symposium*. pp. 21–36.

Dunn, Frederick L. (1970): *Cultural Evolution in the Late Pleistocene and Holocene of Southeast Asia*, American Anthropologist, vol. 72, no. 5, pp. 1041–1054.

Durham, William H. (1976): *The Adaptive Significance of Cultural Behavior*, Human Ecology, vol. 4, no. 2, p. 89.

Durham, William H. (1979): *Toward a Coevolutionary Theory of Human Biology and Culture*, in: Chagnon, N. A.; Irons, W. (eds.): *Evolutionary Biology and Human Social Behavior: An Anthropological Perspective*, Massachusetts: Duxbury Press.

Durham, William H. (1982): *Interactions of Genetic and Cultural Evolution: Models and Examples*, Human Ecology, vol. 10, no. 3, p. 289.

Durham, William H. (1991): *Coevolution: Genes, Culture, and Human Diversity*, California: Stanford University Press.

Durkheim, Emile (1897): *Le Suicide*, Paris: Alcan, English translation: *Suicide: A study in sociology*, Glencoe: Free Press 1951.

Durkheim, Emile (1915): *The Elementary Forms of the Religious Life*, London: George Allen & Unwin (orig. 1912).

Duthie, J. H. (1980): *Athletics: The ritual of a technological society?* in: Schwartzman, Helen B. (ed.): *Play and Culture*, New York: Leisure Press, pp. 91–97.

Eberle, Paul; Eberle, Shirley (1986): *The Politics of Child Abuse*, Secaucus, NJ: Lyle Stuart.

Eder, Klaus (1976): *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften: Ein Beitrag zu einer Theorie sozialer Evolution*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Ehn, Billy; Löfgren, Orvar (1982): *Kulturanalys: Ett etnologiskt perspektiv*, Lund: Liber Förlag.

Eibl–Eibesfeldt, Irenäus (1971): *Love and Hate: On the natural history of basic behaviour patterns*, London: Methuen & Co; New York: Holt, Rinehart & Winston, Original: Liebe und Hass: Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen. München: Piper, 1970.

Eibl–Eibesfeldt, Irenäus (1989): *Human Ethology*, New York: Aldine de Gruyter, Original: *Die Biologie des menschlichen Verhaltens*, München: Piper 1984.

Eichberg, Henning (1973): *Der Weg des Sports in die industrielle Zivilisation*, Baden–Baden: Nomos.

Eichberg, Henning (1986): *Die Veränderung des Sports ist gesellschaftlich*, Münster: Lit Verlag.

Eliade, Mircea (1976): *Histoire des croyances et des idées religieuses*, vol. 1–4, Paris: Payot, English translation: *A History of Religious Ideas*, University of Chicago press, 1978.

Elias, Norbert (1982): *The Civilizing Process: State Formation and Civilization*, vol. 2, Oxford: Blackwell (Orig. 1939).

Elias, Robert (1993): *Victims Still: The Political Manipulation of Crime Victims*, Newbury Park, California: SAGE.

Ellis. Lee (1987): *Criminal behavior and r/k selection: An extension of gene-based evolutionary theory*, Deviant Behavior, vol. 8, p. 149.

Emerson, Alfred E. (1956): *Homeostasis and Comparison of Systems*, in: Roy R. Grinker (ed.): *Toward a Unified Theory of Human Behavior*, USA: Basic Books.

Emerson, Alfred E. (1965): *Human Cultural Evolution and its Relation to Organic Evolution of Insect Societies*, in: Barringer, H. R., et al (eds.): *Social Change in Developing Areas*, Cambridge, Massachusetts: Schenkman. p. 50–67.

Entman, Robert M. (1993): *Framing: Toward Clarification of a Fractured Paradigm*, Journal of Communication, vol. 43, no. 4, p. 51.

Erchak, Gerald M.; Rosenfeld, Richard (1989): *Learning Disabilities, Dyslexia, and the Medicalization of the Classroom*, in: Best, Joel (ed.): *Images of Issues: Typifying Contemporary Social Problems*, New York: Aldine de Gruyter, pp. 79–97.

Ericson, Riched V.; Baranek, Patricia M.; Chan, Janet B. L. (1987): *Visualizing Deviance: A Study of News Organization*, University of Toronto Press.

Ericson, Riched V.; Baranek, Patricia M.; Chan, Janet B. L. (1989): *Negotiation Control: A Study of News Sources*, Milton Keynes: Open University Press.

Ericson, Riched V.; Baranek, Patricia M.; Chan, Janet B. L. (1991): *Representing Order: Crime, Law, and Justice in the News Media*, Buckingham: Open University Press.

Evans, Glen; Farberow, Norman L (1988): *The Encyclopedia of Suicide*, New York: Facts on File.

Fagen, Robert (1981): *Animal Play Behavior*, New York: Oxford University Press.

Fairbanks, Lynn A. (1990): *Reciprocal benefits of allomothering for female vervet monkeys, Animal Behavior*, vol. 40, no. 3, pp. 553–562.

Feitelson, Dina (1977): *Cross-Cultural Studies of Representational Play*, in: Tizard, Barbara; Harvey, David (eds.): *Biology of Play*, (Clinics in Developmental Medicine, vol. 62) London: William Heinemann, pp. 6–14.

Feitelson, Dina; Ross, Gail S. (1973): *The Neglected Factor: Play*, Human Development, vol. 16, no. 3, pp. 202–223.

Feldman, Marcus W.; Cavalli-Sforza, L. L., Peck, J. R. (1985): *Gene-culture coevolution: Models for the evolution of altruism with cultural transmission*, Proceedings of the National Academy of Science of the USA, vol. 82, no. 17, pp. 5814–5818.

Findlay, C. Scott (1990): *Fundamental Theorem of Natural Selection in Biocultural Populations*, Theoretical Population Biology, vol. 38, no. 3, pp. 367–384.

Findlay, C. Scott (1992): *Phenotypic Evolution Under Gene-Culture Transmission in Structured Populations*, Journal of Theoretical Biology, vol. 156, no. 3, pp. 387–400.

Findlay, C. Scott; Lumsden, C. J.; Hansell, Roger I. C. (1989a): *Behavioral evolution and biocultural games: Vertical cultural transmission*, Proceedings of the National Academy of Science of the USA, vol. 86, no. 2, pp. 568–572.

Findlay, C. Scott; Lumsden, C. J.; Hansell, Roger I. C. (1989b): *Behavioral Evolution and Biocultural Games: Oblique and Horizontal Cultural Transmission*, Journal of Theoretical Biology, vol. 137, no. 3, pp. 245–269.

Fink. Edward L.; Robinson, John P.; Dowden, Sue (1985); *The Structure of Music Preference and Attendance*, Communication Research, vol. 12, no. 3, pp. 301–318.

Fischer, J. L (1961): *Art Styles as Cultural Cognitive Maps*, American Anthropologist, vol. 63, no. 1, p. 79–93.

Fisher, James; Hinde. Robert A. (1949): *The opening of milk bottles by birds*. British Birds, vol. 42, no. 11, pp. 347–357.

Fisher, James; Hinde, Robert A. (1951): *Further observations on the opening of milk bottles by birds*, British Birds, vol. 44, no. 12, pp. 393–396.

Flinn, Mark V.; Alexander, Richard D. (1982): *Cultural Theory: The Developing Synthesis from Biology*, Human Ecology, vol. 10, no. 3, p. 383.

Florini, Ann (1996): *The Evolution of International Norms*, International Studies Quarterly, vol. 40, pp. 363–389.

Fog, Agner (1992): *Paraphilias and Therapy*, Nordisk Sexologi, vol. 10, no. 4, pp. 236–242.

Fog, Agner (1997): *Cultural r/k Selection*, Journal of memetics, vol. 1, no. 1. http://www.cpm.mmu ac.uk/jom-emit/1997/vol1/fog_a.htm.

Foucault, Michel (1976): *Histoire de la sexualit*é, 1: La volonté de savoir, Paris: Gallimard, English translation: *The History of Sexuality*, vol. 1: *An Introduction*, New York: Vintage Books, 1978.

Foucault, Michel (1980): *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, Edited by Colin Gordon, Brighton: Harvester Press.

Freud, Sigmund (1905): Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, English translation: *On sexuality: Three essays on the theory of sexuality and other works*, Harmondsworth: Penguin, 1983.

Freud, Sigmund (1913): *Totem und Tabu*, English translation in: *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*, vol. XIII. London: Hogarth Press, 1975.

Freud, Sigmund (1948): *Das Unbehagen in der Kultur*, Vaduz: Verlagsanstalt Kultur und Politik, English translation: *Civilization and its discontents*, New York: Norton. 1962.

Gans, Herbert J. (1980): *Deciding What's News: A Study of CBS Evening News, NBC Nightly News, Newsweek, and Time*, New York: Vintage Books.

Gardner, R. A.; Gardner, B. T.; Chiarelli, B.; Plooij, F. X. (eds.:) (1994): *The Ethological Roots of Culture*, (NATO ASI Series D, vol. 73) Dordrecht: Kluwer.

Garvey, Catherine (1977): *Play with Language*, in: Tizard, Barbara; Harvey, David (eds.): *Biology of Play* (Clinics in Developmental Medicine, vol. 62) London: William Heinemann, pp. 74–99.

Gaunt, Philip (1990): *Choosing the News: The Profit Factor in News Selection*, New York: Greenwood Press.

Gerard, R. W.; Kluckhohn, C.; Rapoport, A. (1956): *Biological and Cultural Evolution: Some Analogies and Explorations*, Behavioral Science, vol. 1, pp. 6–34.

Gerbner, G.; Gross. L.; Morgan, M.; Signorielli, N. (1980): *The "Mainstreaming" of America: Violence Profile No. 11*, Journal of Communication, vol. 30, no. 3, pp. 10–29.

Gill, Sam D (1982): *Beyond "the primitive": The religions of nonliterate peoples*, New Jersey: Prentice-Hall.

Goethals, George W. (1978): *Factors Affecting Permissive and Nonpermissive Rules Regarding Premarital Sex*, in: James M. Henslin and Edward Sagarin (eds.): *The Sociology of Sex*, Revised edition, New York: Schocken Books, pp. 41–58.

Golomb, Claire; Cornelius, Cheryl Brandt (1977): *Symbolic Play and Its Cognitive Significance*, Developmental Psychology, vol. 13, no. 3, pp. 246–252.

Goodenough, Oliver R.; Dawkins, Richard (1994): *The "St Jude" mind virus*, Nature, vol. 372, no. 230.

Goodyear-Smith, Felicity (1993): *First do no Harm: The Sexual Abuse Industry*, Auckland: Benton-Guy Publishing.

Gould. James L; Marler, Peter (1987): *Learning by Instinct*, Scientific American, vol. 256, no. 1, pp. 62–73.

Gould, Lisa (1992): *Alloparental Care in Free-Ranging Lemur Catta at Berenty Reserve, Madagascar*, Folia Primatologica, vol. 58, no. 2, pp. 72–83.

Grabar, Oleg (1978): *The Architecture of Power: Palaces, Citadels and Fortifications*, in: Michell, George (ed.): *Architecture of the Islamic World: Its History and Social Meaning*, London: Thames and Hudson, pp. 48–79.

Graber. Doris A. (1980): *Crime News and The Public*, New York: Praeger.

Graber, Robert Bates (1995): *A Scientific Model of Social and Cultural Evolution*, Kirksville, Missouri: Thomas Jefferson University Press.

Gray, Herman (1989): *Popular Music as a Social Problem: A Social History of Claims Against Popular Music*, in: Best, Joel (ed.): *Images of Issues: Typifying Contemporary Social Problems*, New York: Aldine de Gruyter, pp. 143–158.

Greenberg, Joseph H. (1959): *Language and Evolution*, in: Betty Meggers (ed.), *Evolution and Culture: A Centennial Appraisal*, Washington (Reprinted in: Manners and Caplan 1968).

Groos, Karl (1896): *Die Spiele der Thiere*, Jena: Gustav Fischer.

Groos, Karl (1899): Die Spiele der Menschen, Jena: Gustav Fischer, English translation: *The play of man*, New York: Appleton 1901.

Gross, Dave (1996): *The Blue Star Meme: Applying Natural Selection Thinking to Urban Legends*, World Wide Web: http//wwwlycaeum.org/drugs/other/tattoo/meme.html.

Gruneau, Richard (1983): *Class, Sports, and Social Development*, Amherst: University of Massachusetts Press.

Guglielmino, C. R.; Viganotti, C; Hewlett, B.; Cavalli-Sforza, L. L. (1995): *Cultural variation in Africa: Role of mechanisms of transmission and adaptation*, Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA, vol. 92, pp. 7585–7589.

Gurel, Lois M; Wilbur, June C; Gurel, Lee (1972): *Personality Correlates of Adolescent Clothing Styles*, Journal of Home Economics, vol. 64, no. 3, pp. 42–47.

Guttmann, Allen (1978): *From Ritual to Record: The Nature of Modern Sports*, New York: Columbia University Press.

Haines. Valerie A., (1988): *Is Spencer's Theory an Evolutionary Theory?* American Journal of Sociology, vol. 93, no. 5, pp. 1200–1223.

Hall, Barry G. (1990): *Spontaneous Point Mutations that Occur more often when Advantageous than when Neutral*, Genetics, vol. 126, no. 1, pp. 5–16.

Hallpike, C. R. (1985): *Social and biological evolution, I: Darwinism and social evolution*, Journal of Social and Biological Structures, vol. 8, no. 2, pp. 129–146.

Hamblin, Robert L.; Jacobsen. R. B.; Miller, J. L. L. (1973): *A Mathematical Theory of Social Change*, New York: Wiley & Sons.

Hanna, Judith Lynne (1979a): *To Dance is Human: A Theory of Nonverbal Communication*, Austin: University of Texas Press.

Hanna, Judith Lynne (1979b): *Dance and Social Structure: The Ubakala of Nigeria*, Journal of Communication, vol. 29, no. 4, pp. 184–191.

Hanna. Judith Lynne (1979c): *Toward Semantic Analysis of Movement Behavior: Concepts and Problems*, Semiotica, vol. 25. no. 1/2, pp. 77–110.

Hanna. Judith Lynne (1988): *Dance, Sex and Gender: Signs of Identity, Dominance, Defiance, and Desire*, Chicago University of Chicago Press.

Hanna. Judith Lynne (1989): *African Dance Frame by Frame: Revelation of Sex Roles Through Distinctive Feature Analysis and Comments on Field Research, Film, and Notation*, Journal of Black Studies, vol. 19, no. 4, pp. 422–441.

Harding, Thomas G. (1960): *Adaptation and Stability*, in: Marshal D. Sahlins and Elman R. Service (eds.): *Evolution and Culture*, Ann Arbor: University of Michigan Press.

Harlow, Harry F.; Harlow, Margaret K. (1969): *Effects of Various Mother-Infant Relationships on Rhesus Monkey Behaviors*, in: Foss, B. M. (ed.): *Determinants of Infant Behaviour IV*, London: Methuen, p. 15–36+130a.

Harpending, Henry (1980): *Perspectives on the Theory of Social Evolution*, in: Mielke, J. H.; Crawford, M. H (eds.): *Current Developments in Anthropological Genetics, I: Theory and Methods*, New York: Plenum.

Harré, Rom (1979): *Social Being: A Theory for Social Psychology*, Oxford: Basil Blackwell.

Harré, Rom (1981): *The Evolutionary Analogy in Social Explanation*, in: Jensen, U. J.; Harré, R (eds.): *The Philosophy of Evolution*, Brighton: Harvester, pp. 161–175.

Harris, Marvin (1969): *The Rise of Anthropological Theory*, London: Routledge & Kegan Paul.

Hauser, Arnold (1982): *The Sociology of Art*, London: Routledge & Kegan Paul. (Orig.: Soziologie der Kunst. München: C. H. Beck 1974).

Heinsohn, Gunnar; Knieper, Rolf; Steiger, Otto (1979): *Menschenproduktion, Allgemeine Bevölkerungslehre der Neuzeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Herdt, Gilbert H. (ed.) (1984): *Ritualized Homosexuality in Melanesia*, Berkeley: University of California Press.

Herek, Gregory M. (1984): *Beyond "Homophobia": A Social Psychological Perspective on Attitudes toward Lesbian and Gay Men*, Journal of Homosexuality, vol. 10, no. 1/2, pp. 1–21.

Herman, Edward S. (1991): *Drug "Wars": Appearance and Reality*, Social Justice vol. 18, no. 4, p. 76.

Hersey, George (1988): *The Lost Meaning of Classical Architecture: Speculations on Ornament from Vitruvius to Venturi*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

Hewes, Gordon W. (1973): *Primate Communication and the Gestural Origin of Language*, Current Anthropology vol. 14, no. 1–2, p. 5.

Hewes, Gordon W. (1974): *The Place of Dance in the Evolution of Human Communication*, in: Comstock, Tamara (ed): *New Dimensions in Dance Research: Anthropology and Dance: The American Indian*, The Proceedings of the Third Conference on Research in Dance, CORD Research Annual VI, New York: Committee on Research in Dance.

Heyes, C. M., Galef, B. G., Jr., (eds.) (1996): *Social Learning in Animals: The Roots of Culture*, San Diego: Academic Press.

Heyes, C. M., Plotkin, H. C. (1989): *Replicators and Interactors in Cultural Evolution*, in: Ruse, Michael (ed.): *What the Philosophy of Biology Is: Essays dedicated to David Hull*, Dordrecht: Kluwer, pp. 139–162.

Hietanen, Aki (1982): *Sport and International Understanding: A Survey of the Structure and Trends of International Sports Cooperation*, Current Research on Peace and Violence, vol. 5, no. 2–3, pp. 75–112.

Hill, J (1978): *The origin of sociocultural evolution*, Journal of Social and Biological Structures, vol. 1, no. 4, p. 377.

Hill, J. (1989): *Concepts as units of cultural replication*, Journal of Social and Biological Structures, vol. 12, no. 4, pp. 343–355.

Hinde, Robert A. (1987): *Individuals, relationships and culture: Links between ethology and the social sciences*, Cambridge University Press.

Hodgson, Geoffrey (1996): *An Evolutionary Theory of Long-Term Economic Growth*, International Studies Quarterly, vol. 40, pp. 391–410.

Hogg, Michael A.; Abrams, Dominic (1988): *Social Identifications: A Social Psychology of Intergroup Relations and Group Processes*, London: Routledge.

Holy Bible, New revised standard version, Oxford University Press 1989.

Howitt, Dennis (1982): *The Mass Media and Social Problems*, Oxford: Pergamon Press.

Huizinga, Johan (1938): *Homo Ludens*, Haarlem: H. D. Tjeenk Willink & Zoon, English translation: *Homo Ludens: A study, of the play element in culture*, London: Temple Smith, 1970.

Hull, David L. (1982): *The naked meme*, in: Plotkin, H. C. (ed.): *Learning, Development, and Culture: Essays in Evolutionary Epistemology*, New York: John Wiley & Sons. pp. 273–327.

Hull, David L. (1988): *Science as a Process: An Evolutionary Account of the Social and Conceptual Development of Science*, Chicago: University of Chicago Press.

Hunter, James (1998): *Interpreting the Satanic Legend*, Journal of Religion and Health, vol. 37, no. 3, pp. 249–263.

Ibrahim, Hilmi (1976): *Sport and Society: An Introduction to Sociology of Sport*, Los Alamitos, California: Hwong.

Iyengar, Shanto (1991): *Is Anyone Responsible? How Television Frames Political Issues*, University of Chicago Press.

Jarvie, I. C. (1987): *The Sociology of the Pornography Debate*, Philosophy of the Social Sciences, vol. 17, no. 2, pp. 257–275.

Jenkins, Philip (1992): *Intimate Enemies: Moral Panics in Contemporary Great Britain*, New York: Aldine de Gruyter.

Jones, Dalu (1978): *The Elements of Decoration: Surface, Pattern and Light*, in: Michell, George (ed.): *Architecture of the Islamic World: Its History and Social Meaning*, London: Thames and Hudson, pp. 144–175.

Jones, Greta (1980): *Social Darwinism and English Thought*, Sussex: Harvester.

Jorgenson, Dale O. (1975): *Economic Threat and Authoritarianism in Television Programs: 1950-1974*, Psychological Reports, vol. 37, no. 3, pp. 1153-1154.

Joseph, Nathan (1986): *Uniforms and Nonuniforms: Communication Through Clothing*, New York: Greenwood Press.

Jung, C. G. (1935): *The Tavistock Lectures, 5* (*Über Grundlagen der Analytischen Psychologie), in: The Collected Works of C. G. Jung*, vol. 18, § 370. London: Routledge & Kegan Paul, 1977.

Jung, C. G. (1969): *Symbols and the Interpretation of Dreams, in: The Collected Works of C. G. Jung*, vol. 18, § 521 ff. London: Routledge & Kegan Paul, 1977.

Kaeppler, Adrienne L. (1972): *Method and Theory in Analyzing Dance Structure with an Analysis of Tongan Dance*, Ethnomusicology, vol. 16, no. 2, pp. 173–217.

Kaiser, Susan B. (1985): *The Social Psychology of Clothing and Personal Adornment*, New York: Macmillan.

Kaplan, David (1960): *The Law of Cultural Dominance*, in: Marshal D. Sahlins and Elman R. Service (eds.): *Evolution and Culture*, Ann Arbor: University of Michigan Press.

Kaplan, Stephen (1992): *Environmental Preference in a Knowledge-Seeking, Knowledge-Using Organism*, in: Barkow, Jerome H.; Cosmides, Leda; Tooby, John (eds.): *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, New York: Oxford University Press, pp. 581–598.

Kataev, S. L. (1987): *Soderzhanie i intonatsiya molodezhnoy pesni*, Sotsiologicheskie Issledovaniya, vol. 14, no. 1, pp. 77–80.

Katz, Elihu; Levin, Martin L.; Hamilton, Herbert (1963): *Traditions of Research on the Diffusion of Innovation*, American Sociological Review, vol. 28, no. 2, pp 237–252.

Kavolis, Vytautas (1968): *Artistic Expression: A Sociological Analysis*, Itacha, New York: Cornell University Press.

Kavolis, Vytautas (1972): *History on Art's Side: Social Dynamics in Artistic Efflorescences*, Itacha, New York: Cornell University Press.

Kawai, Masao (1965): *Newly-acquired Pre-cultural Behavior of the Natural Troop of Japanese Monkeys on Koshima Islet*, Primates, vol. 6, no. 1, p. 1.

Keller, Albert Galloway (1916): *Societal Evolution*, New York: Macmillan.

Kelley, Dean M. (1978): *Why Conservative Churches Are Still Growing*, Journal for the Scientific Study of Religion, vol. 17, no. 2, pp. 165–172.

Kempers, Bram (1987): *Symboliek, monumentaliteit en abstractie: Het beeld van de staat en het beroep van kunstenaar na 1789*, Sociologisch Tijdschrift, vol. 14, no. 1, pp. 3–61.

Kidd, Benjamin (1894): *Social Evolution*, London: Macmillan.

Kincheloe, Joe L. (1985): *The use of music to engender emotion and control behavior in church, politics and school*, Creative Child and Adult Quarterly, vol. 10, no. 3, pp. 187–196.

Kirch, Patrick V. (1980): *The Archaeological Study of Adaptation: Theoretical and Methodological Issues*, Advances in Archaeological Method and Theory, vol. 3, pp. 101–156 (Ed. by Michael B. Schiffer, New York: Academic Press).

Klintberg, Bengt af (1983): *Modern Migratory Legends in Oral Tradition and Daily Papers*, Arv Scandinavian Yearbook of Folklore 1981 vol. 37, pp. 153–160.

Klintberg, Bengt af (1984): *Why are there so many modern legends about revenge?* in: Smith, Paul (ed): *Perspectives on comtemporary Legend*, Proceedings of the conference on contemporary legend, Sheffield, July 1982, CECTAL Conference Papers Series No. 4, University of Sheffield. pp. 141–146.

Klintberg, Bengt af (1986): *Råttan i Pizzan: Folksågner i vår tid*, Stockholm: Norstedts Förlag (German translation: *Die Ratte in der Pizza und andere moderne Sagen und Großstadtmythen*, Kiel 1990).

Koertge, Noretta (1984): *The Fallacy of Misplaced Precision*, Journal of Homosexuality, vol. 10, no 3/4, p. 15.

Kopp, Manfred; Schmid, Michael (1981): *Individuelles Handeln und strukturelle Selektion: Eine Rekonstruktion des Erklärungsprogramms von Robert K. Merton*, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, vol. 33, no. 2, pp. 257–272.

Kozlowski, Jan; Janszur, Mariusz (1994): *Density-dependent regulation of population number and life-history evolution: Optimization of age at maturity in a simple allocation model for annuals and biennials*, Ecological Modelling, vol. 73, no. 1-2, p. 81.

Kroeber, A. L.; Parsons, T. (1958): *The Concepts of Culture and of Social System*, American Sociological Review, vol. 23, p. 582.

Kuhn, Thomas S. (1962): *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press.

Kummer, Hans (1968): *Social Organization of Hamadryas Baboons: A Field Study* (Bibliotheca Primatologica, No. 6) Basel: S. Karger.

Kummer, Hans (1971): *Primate Societies: Group Techniques of Ecological Adaptation*, Chicago: Aldine Atherton.

Kutchinsky, Berl (1985): *Pornography and its Effects in Denmark and the United States: A rejoinder and beyond*, Comparative Social Research, vol. 8, pp. 301–330.

Kutchinsky, Berl (1987): *Den rene sjæl og den rene lyst: Træk af pornografiens historio gennem 300 år med særlig henblik på dansk lovgivning og retspraksis*. Psyke og Logos, vol. 8, pp. 28–71.

Laland, Kevin N.; Kumm, Jochen; Feldman, Marcus W. (1995): *Gene-Culture Coevolutionary Theory: A Test Case Current Anthropology*, vol. 36, no. 1, pp. 131–156.

Lamarck, Jean-Baptiste de (1809): *Philsophie zoologique*, Paris: Dentu.

Lancaster, Jane B. (1971): *Play-mothering: The Relations between Juvenile Femalos and Young Infants among Free-ranging Vervet Monkeys (Cercopithecus æthiops*) Folia Primatologica, vol. 15, pp. 161–182.

Lancy, David F. (1977): *The Play of Kpelle Children during Rapid Cultural Chango*, In: Lancy, David F.; Tindall, B. A. (eds.): *The Study of Play: Problems and Prospects*, New York: Leisure Press, pp. 84–91.

Lang, Annie (1990): *Involuntary Attention and Physiological Arousal Evoked by Structural Features and Emotional Content in TV Commercials*, Communication Research, vol. 17, no. 3, p. 275.

Lanning, Kenneth V. (1992): *Investigator's Guide to Allegations of "Ritual" Child Abuse*, National Center for the Analysis of Violent Crime, FBI, Academy, Quantico, Virginia.

Lemert, Edwin M. (1967): *Human Deviance, Social Problems, and Social Control*, New Jersey: Prentice-Hall.

Lenski. Gerhard (1970): *Human Societies: A Macrolevel Introduction to Sociology*, New York: McGraw-Hill.

Lester, David (1989): *Suicide from a Sociological Perspective*, Springfield, Illinois: C. C. Thomas.

LeVine, Robert A.; Campbell, Donald T. (1972): *Ethnocentrism: Theories of Conflict, Ethnic Attitudes, and Group Behavior*, New York: John Wiley & Sons.

Lewellen, Ted C. (1979): *Deviant Religion and Cultural Evolution: The Aymara Case*, Journal for the Scientific Study of Religion, vol. 18, no. 3, pp. 243–251.

Lewin, Roger (1981): *Cultural Diversity Tied to Genetic Differences*, Science, vol. 212, no. 4497, pp. 908–910.

Livingstone, Frank B. (1973): *Did the Australopithecines Sing?* Current Anthropology, vol. 14, no. 1-2, pp. 25–29.

Locke, Eric L. (1991): *The Vance Decision: The Future of Subliminal Communication*, Law and Psychology Review, vol. 15, pp. 375–394.

Lockhart, William B. (chairman) (1970): *The Report of The Commission on Obscenity and Pornography*, Washington D.C.: U.S. Government Printing Office.

Loftus, Elizabeth; Ketcham, Katherine (1994): *The Myth of Repressed Memory*, New York: St. Martin's Press.

Lomax, Alan (1968): *Folk Song Style and Culture*, Washington D.C.: American Association for the Advancement of Science.

Lorenz, Konrad (1963): *Das sogenannte Böse Zur Naturgeschichte der Aggression*, Vienna: Dr. G. Borctha-Schoeler Verlag, English translation: *On Aggression*, London: Methuen & Co., 1966.

Lotto, David J. (1994): *On witches and witch hunts: Ritual and satanic cult abuse*, Journal of Psychohistory, vol. 21, no. 4. pp. 373–396.

Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme: Grundnß einer allgememen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (English translation: Social systems, Standford University Press, 1995).

Lull, James (1985): *On the Communicative Properties of Music*, Communication Research, vol. 12, no. 3, pp. 363–372.

Lumsden, Charles J. (1988): *Psychological Development: Epigenetic Rules and Gene-Culture Coevolution*, in: MacDonald, Kevin B. (ed.): Sociobiological Perspectives on Human Development. New York: Springer.

Lumsden, Charles J. (1989): *Does Culture Need Genes?* Ethology and Sociobiology, vol. 10, no. 1–3, pp. 11–28.

Lumsden, Charles J.; Wilson, Edward O. (1981): *Genes, Mind, and Culture: The Coevolutionary Process*, Cambridge: Harvard University Press.

Lumsden, Charles J.; Wilson, Edward O. (1985): *The relation between biological and cultural evolution*, Journal of Social and Biological Structure, vol. 8, no. 4, pp. 343–359.

Lumsden. C. J.; Wilson, E. O.; et. al (1982): *Précis of Genes, Mind, and Culture*, The Behavioral and Brain Sciences, vol. 5. no. 1, pp. 1–37.

Lüschen, Günther (1967): *The Interdependence of Sport and Culture*, International Review of Sport Sociology, vol. 2, pp. 127–139, Reprinted in: Loy, John W., Jr.; Kenyon, Gerald S.; McPherson, Barry D. (eds.): Sport. Culture and Society: *A reader on the sociology of sport*, Second and revised edition, Philadelphia: Lea & Fibiger 1981.

Lüschen. Günther (1969): *Social stratification and social mobility among young sportsmen*, in: Loy, John W. Jr.; Kenyon, Gerald S. (eds.): *Sport, culture and society*, Toronto: Macmillan, 1969, pp. 258–276.

Lüschen, Günther (1970): *Introduction*, in: Lüschen, Günther (ed.): *The Cross-Cultural Analysis of Sport and Games*, Champaign, Illinois: Stipes, pp. 6–13.

Lynch, Aaron (1996): *Thought Contagion: How Belief Spreads Through Society*, New York Basic Books.

Maddox, John; et al. (1984): *Discussion: Genes, Mind and Culture*, Zygon, vol. 19, no. 2, p. 213.

Maheu, René (1962): *Sport and Culture*, International Journal of Adult and Youth Education, vol. 14, pp. 169–178.

Malinowski, Bronislaw (1944): *A scientific theory of culture, and other essays*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Malthus, Thomas Robert (1798): *An Essay on the Principle of Population, or a View of its past and present Effects on Human Happiness*, London.

Manners, Robert A; Kaplan, David (eds.) (1968): *Theory in Anthropology: A Sourcebook*, Chicago: Aldine.

Martindale, Colin (1986): *On Hedonic Selection, Random Variation, and the Direction of Cultural Evolution*, Current Anthropology, vol. 27, no. 1, p. 50.

Martindale, Colin (1990): *Evolution of Ancient Art: Trends in the Style of Greek Vases and Egyptian Painting*, Visual Arts Research, vol. 16, no. 1, pp. 31–47.

Mather, Kenneth (1964): *Human Diversity*, New York: The Free Press.

Mayo, D. G.; Gilinsky, N. L. (1987): *Models of Group Selection*, Philosophy of Science, vol. 54, p. 515.

Mayr, Ernst (1974): *Behavior Programs and Evolutionary Strategies*, American Scientist, vol. 62, no. 6, pp. 650–659.

McCann, Stewart J. H. (1991): *Threat, Authoritarianism, and the Power of U.S. Presidents: New Threat and Power Measures*, Journal of Psychology, vol. 125, no. 2, pp. 237–240.

McCann, Stewart J. H.; Stewin, Leonard (1984): *Environmental Threat and Parapsychological Contributions to the Psychological Literature*, Journal of Social Psychology, vol. 122, pp. 227–235.

McCann, Stewart J. H.; Stewin, Leonard (1987): *Threat, Authoritarianism, and the Power of U.S. Presidents*, Journal of Psychology, vol. 121, no. 2, pp. 149–157.

McCann, Stewart J. H.; Stewin, Leonard (1990): *Good and Bad Years: An Index of American Social, Economic, and Political Threat (1920–1986*), Journal of Psychology, vol. 124, no. 6, pp. 601–617.

McCombs, Maxwell E. (1993): *The Evolution of Agenda-Setting Research: Twenty-Five Years in the Marketplace of Ideas*, Journal of Communication, vol. 43, no. 2, p. 58.

McDougall, William (1908): *An Introduction to Social Psychology*, London: Methuen & Co.

McDougall, William (1921): *The Group Mind*, Cambridge University Press.

McKinney, David W., Jr. (1973): *The Authoritarian Personality Studies: An Inquiry into the Failure of Social Science Research to Produce Demonstrable Knowledge*, (Studies in the Social Sciences, vol. 8) The Hague: Mouton.

McManus, John (1995): *A Market-Based Model of News Production*, Communication Theory, vol. 5, no. 4, p. 301.

Mead, Margaret (1949): *Male and Female: A Study of the Sexes in a Changing World*, New York: William Morrow & Co.

Mead, Margaret (1964): *Continuities in Cultural Evolution*, New Haven: Yale University Press.

Mealey, Linda (1985): *The Relationship between Social Status and Biological Success: A Case Study of the Mormon Religious Hierarchy*, Ethology and Sociobiology, vol. 6, no. 4, pp. 249–257.

Meese, Edwin (chairman) (1986): *Final Report of the Attorney General's Commission on Pornography*, Washington D.C.: U.S. Department of Justice.

Merton, Robert K. (1995): *The Thomas Theorem and The Matthew Effect*. Social Forces, vol. 74, no. 2, pp. 379–422.

Metheny, Eleanor (1968): *Movement and Meaning*, New York: McGraw-Hill.

Meynert, Nikolay Pavlovich (1987): *Po vole roka*, Sotsiologicheskie Issledovaniya, vol. 14, no. 4, pp. 88–93.

Miracle, Andrew W., Jr (1980): *School spirit as a ritual by-product: Views from applied anthropology*, in: Schwartzman, Helen B. (ed.): *Play and Culture*, New York: Leisure Press, pp. 98–103.

Moore, Francisco B.-G.; Tonsor, Stephen J. (1994): *A Simulation of Wright's Shifting-Balance Process: Migration and the Three Phases*, Evolution, vol. 48, no. 1, pp. 69–80.

Morris, Desmond (1962): *The Biology of Art*, London: Methuen & Co.

Morris, Desmond (1967): *The Naked Ape*, London: Corgi Books.

Motulsky, A. G. (1968): *Human Genetics, Society, and Medicine*, Journal of Heredity, vol. 59, p. 329.

Mullen, Patrick B. (1972): *Modern Legend and Rumor Theory*, Journal of the Folklore Institute, vol. 9, no. 2, pp. 95–109.

Mundinger, Paul C. (1980): *Animal Cultures and a General Theory of Cultural Evolution*, Ethology and Sociobiology, vol. 1, no. 3, pp. 183–223.

Murdock, George Peter (1956): *How Culture Changes*, in: Shapiro, Harry L. (ed.): *Man, Culture, and Society*, NY: Oxford University Press, pp. 247–260.

Nathan, Debbie; Snedeker, Michael (1995): *Satan's silence: Ritual abuse and the making of a modern American witch hunt*, New York: Basic Books.

Nelson, Barbara J. (1984): *Making an Issue of Child Abuse: Political Agenda Setting for Social Problems*, University of Chicago Press.

Nelson, Richard R.: Winter, Sidney G. (1982): *An Evolutionary Theory of Economic Change*, Cambridge, Massachusetts: Belknap.

Nesse, Randolph M.; Lioyd, Alan T. (1992): *The Evolution of Psychodynamic Mechanisms*, in: Barkow, Jerome H.; Cosmides, Leda; Tooby, John (eds.): *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, New York: Oxford University Press, pp. 601–624.

Nixon, Howard L. (1982): *Idealized Functions of Sport: Religious and Political Socialization through Sport*, Journal of Sport and Social Issues, vol. 6, no. 1, pp. 1–11.

Norbeck, Edward (1977): *The Study of Play: Johan Huizinga and Modern Anthropology*, in: Lancy, David F.; Tindall, B. Allan (eds.): *The Study of Play: Problems and Prospects*, New York: Leisure Press, pp. 13–22.

Oakley, Fredericka B.; Reynolds, Peter C. (1977): *Differing Responses to Social Play Deprivation in two Species of Macaque*, in: Lancy, David F.; Tindall, B. A. (eds.): *The Study of Play: Problems and Prospects*, New York: Leisure Press, pp. 190–198.

Opler, Morris E. (1965): *Cultural Dynamics and Evolutionary Theory*, in: Barringer, H. R., et al. (eds.): *Social Change in Developing Areas*, Cambridge, Massachusetts: Schenkman. pp. 68–96.

Orians, Gordon H.; Heerwagen, Judith H. (1992): *Evolved Responses to Landscapes*, in: Barkow, Jerome H.; Cosmides, Leda; Tooby, John (eds.): *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, New York: Oxford University Press, pp. 555–579.

Ormrod, Richard K. (1992): *Adaptation and Cultural Diffusion*, Journal of Geography, vol. 91, no. 6, pp. 258–262.

Otterbein, Keith F. (1970): *The Evolution of War: A cross-cultural study*, New Haven: Human Relations Area Files.

Padgett, Vernon R; Jorgenson, Dale O. (1982): *Superstition and Economic Threat: Germany, 1918-1940*, Personality and Social Psychology Bulletin, vol. 8, no. 4, pp. 736–741.

Pan, Zhongdang; Kosicki, Gerald M. (1993): *Framing Analysis: An Approach to News Discourse*, Political Communication, vol. 10, no. 1, pp. 55–75.

Parijs, Philippe van (1981): *Evolutionary Explanation in the Social Sciences: An Emerging Paradigm*, New Jersey: Rowman and Littlefield.

Parsons, Talcott (1966): *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, New Jersey: Prentice-Hall.

Percival, R. S. (1994): *Dawkins and Incurable Mind Viruses? Memes, Rationality and Evolution*, Journal of Social and Evolutionary Systems, vol. 17, no. 3, pp. 243–286.

Peters, Robert Henry (1976): *Tautology in evolution and ecology*, The American Naturalist, vol. 110, no. 971, p. 1.

Piaget, Jean (1945): *La formation du symbole chez i'enfant*, Neuchatel: Delachaux & Niestlé, English translation: *Play, dreams and imitation in childhood*, London, 1967.

Pocklington, Richard; Best, Michael L. (1997): *Cultural Evolution and Units of Selection in Replicating Text*, Journal of Theoretical Biology, vol. 188. no. 1, pp. 79–87.

Popov, V. A. (ed.) (1987): *Rok: Muzyka? Subkul'tura? Stil' zhizni?* Sotsiologicheskie Issledovaniya, vol. 14, no. 6, pp. 29–51.

Popper, Karl R. (1972): *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Oxford: Clarendon.

Prescott, James W. (1975): *Body Pleasure and the Origins of Violence*, The Futurist, April 1975, pp. 64–74; Bulletin of the Atomic Scientists, vol. 31, November 1975, pp. 10–20.

Price, If (1995); *Organizational Memetics? Organizational Learning as a Selection Process*, Management Learning, vol. 26, no. 3, pp. 299–318.

Pritchard, David; Hughes, Karen D. (1997): *Patterns of Deviance in Crime News*, Journal of Communication, vol. 47, no. 3, p. 49.

Pulliam, H. Ronald; Dunford, Christopher (1980): *Programmed to learn: An essay on the evolution of culture*, New York: Columbia University Press.

Rácz, József G.; Zétényi, Zoltan (1994): *Rock Concerts in Hungary in the 1980s*, International Sociology, vol. 9, no. 1, pp. 43–53.

Radcliffe-Brown, Alfred R. (1948): *A natural science of society*, Chicago.

Radcliffe-Brown, Alfred R. (1952): *Structure and Function in Primitive Society*, Great Britain.

Rambo, A. Terry (1991): *The Study of Cultural Evolution*, In: Rambo, A. Terry; Gillogly, Kathleen (eds.): *Profiles in Cultural Evolution: Papers from a Conference in Honor of Elman R. Service*, Ann Arbor, Michigan: Museum of Anthropology (Anthropological Papers, No. 85), pp. 23–109.

Reich, Wilhelm (1933): *Die Massepsychologie des Faschismus*, Copenhagen: Sexpol Verlag, Revised ed.: *The Mass Psychology of Fascism*, New York: Orgone Institute Press, 1943; New York: Farrar, Strauss & Giroux, 1970.

Reilly, Mary (1974a): *Defining a Cobweb*, in: Reilly (1974b), pp. 57–116.

Reilly, Mary (ed.) (1974b): *Play as Exploratory Learning: Studies of Curiosity Behavior*, Beverly Hills: Sage.

Reynolds, Vernon; Falger, Vincent; Vine, Ian (eds.) (1987): *The Sociobiology of Ethnocentrism: Evolutionary Dimensions of Xenophobia, Discrimination, Racism and Nationalism*, London: Croom Helm.

Richerson, P. J.; Boyd, R. (1989): *The Role of Evolved Predispositions in Cultural Evolution*, Ethology and Sociobiology, vol. 10, no. 1–3, pp. 195–219.

Richman, Marjorie L.; Schmeidler, Gertrude R. (1955): *Changes in a Folk Dance Accompanying Cultural Change*, Journal of Social Psychology, vol. 42, pp. 333–336.

Rindos, David (1985): *Darwinian Selection, Symbolic Variation, and the Evolution of Culture*, Current Anthropology, vol. 26, no. 1, p. 65.

Rindos. David (1986): *The Evolution of the Capacity for Culture: Sociobiology, Structuralism, and Cultural Selectionism*, Current Anthropology, vol. 27, no. 4, p. 315.

Riordan, James (1974): *Soviet Sport and Soviet Foreign Policy*, Soviet Studies, vol. 26, no. 3, pp. 322–343.

Riordan, James (1982): *Sport and communism: on the example of the USSR*, in: Hargreaves, Jennifer (ed.): *Sport, culture and ideology*, London: Routledge & Kegan Paul, pp. 213–231.

Roberts, Helene E. (1977): *The Exquisite Slave: The Role of Clothes in the Making of the Victorian Woman*, Signs, vol. 2, no. 3, pp. 554–579.

Roberts, John M.; Arth, Malcolm J.; Bush, Robert R. (1959): *Games in Culture*, American Anthropologist, vol. 61, pp. 597–605.

Roberts, John M.; Sutton-Smith, Brian (1962): *Child Training and Game Involvement*, Ethnology, vol. 1, no. 2, pp. 166–185, Reprinted in: Loy, John W. Jr.; Kenyon, Gerald S. (eds.): *Sport, culture and society*, Toronto: Macmillan, 1969, pp. 116–136.

Roberts, John M.; Sutton-Smith, Brian (1966): *Cross-Cultural Correlates of Games of Chance*, Behavior Science Notes, vol. 1, no. 3, pp. 131–144.

Robins, David (1982): *Sport and Youth Culture*, in: Hargreaves, Jennifer (ed.): *Sport, culture and ideology*, London: Routledge & Kegan Paul, pp. 136–151.

Robinson, Christine Emilie (1978): *The Uses of Order and Disorder in Play: An Analysis of Vietnamese Refugee Children's Play*,in: Salter, Michael

A. (ed.): *Play: Anthropological Perspectives*, New York: Leisure Press, pp. 137–145.

Rogers, Alan R. (1988): *Does Biology Constrain Culture?* American Anthropologist, vol. 90. no. 4, pp. 829–831.

Rogers, Alan R. (1990): *Evolutionary Economics of Human Reproduction*, Ethology and Sociobiology, vol. 11, no. 6, pp. 479–495.

Rogers, Everett M. (1983): *Diffusion of Innovations*, 3rd ed., New York: Free Press (Orig. 1962).

Rosen, Wilhelm von (1988): *Sodomy in Early Modern Denmark: A Crime without Victims*, Journal of Homosexuality, vol. 16, no. 1/2, pp. 177–204.

Rosen, Wilhelm von (1993): *Månens KulØr: Studier i dansk bØssehistorie 1628-1912*, Copenhagen: Rhodos.

Rosenberg, Charles E. (1973): *Sexuality, Class and Role in 19th-Century America*, American Quarterly, vol. 25, no. 2, pp. 131–153.

Rosenberg, Michael (1990): *The Mother of Invention: Evolutionary Theory, Terntoriality, and the Origins of Agriculture*, American Anthropologist, vol. 92. no. 2. pp. 399–415.

Rosenblatt, Paul C. (1964): *Origins and effects of group ethnocentrism and nationalism*, Journal of Conflict Resolution, vol. 8, no. 2, pp. 131–146.

Rosenstiel, Annette (1977): *The Role of Traditional Games in the Process of Socialization among the Motu of Papua New Guinea*, in: Lancy, David F.; Tindall, B. A. (eds.): *The Study of Play: Problems and Prospects*, New York; Leisure Press, pp. 64–70.

Rosnow, Ralph L.; Fine, Gary Alan (1976): *Rumor and Gossip: The Social Psychology of Hearsay*, New York: Elsevier.

Ross, Marc Howard (1985): *Internal and External Conflict and Violence*, Journal of Conflict Resolution, vol. 29, no. 4, pp. 547–579.

Ruse, Michael (1974): *Cultural Evolution*, Theory and Decision, vol. 5, p. 413.

Rushkoff, Douglas (1994): *Media Virus*, New York: Ballantine.

Rushton, J. Philippe (1987): *Toward a Theory of Human Multiple Birthing: Sociobiology and r/k Reproductive Strategies*, Acta Geneticae Medicae et Gemellolgia, vol. 36, pp. 289–296.

Russell, C.; Russell, W. M. S. (1982–1992): *Cultural Evolution, 1: Culture, Culture Transmission and Culture Change*, Social Biology and Human Affairs, vol. 47, no. 1, 1982, pp. 17–38; *Cultural Evolution, 2: Cultural Selection*, Social Biology and Human Affairs, vol. 47, no. 2, 1982, pp. 1–17; *Cultural Evolution, 3: The Difference between Cultures*, Social Biology and Human Affairs, vol. 48, no. 2, 1983, pp. 135–151; *Cultural Evolution, 4: The Similarities between Cultures*, Social Biology and Human Affairs, vol. 49, no. 2, 1984, pp. 64–80; *Cultural Evolution, 5: The Transmission of Stress Culture*, Social Biology and Human Affairs, vol. 51, no. 1, 1986, pp. 47–59; *Cultural Evolution, 6 The Content of Stress Culture*, Social Biology and Human Affairs, vol. 51, no. 2, 1986, pp. 60–75; *Cultural Evolution, 7: Progress, Creativity and Renaissance*, Social Biology and Human Affairs, vol. 52, no. 2, 1987, pp. 101–124; *Cultural Evolution, 8: Athens and Florence*, Social Biology and Human Affairs, vol. 54, no. 1, 1989, pp. 20–37; *Cultural Evolution, 9: The Analogy between Organic and Cultural Evolution*, Social Biology and Human Affairs, vol. 55, no. 2, 1990, pp. 53–66; *Cultural Evolution, 10: Classified Bibliography*, Social Biology and Human Affairs, vol. 57, no. 1-2, 1992, pp. 63–72.

Russell, C.; Russell, W. M. S. (1990): *Cultural Evolution of Behaviour*, Netherlands Journal of Zoology, vol. 40, no. 4, pp. 745–762.

Rust, Frances (1969): *Dance in Society: An analysis of the relationship between the social dance and society in England from the Middle Ages to the Present Day*, London: Routledge & Kegan Paul.

Ruyle, Eugene E. (1973): *Genetic and Cultural Pools: Some Suggestions for a Unified Theory of Biocultural Evolution*, Human Ecology, vol. 1, no. 3, p. 201.

Ruyle, Eugene E.; et al. (1977): *The Adaptive Significance of Cultural Behavior: Comments and Reply*, Human Ecology, vol. 5, no. 1, pp. 49–68.

Sachs, Kurt (1933): *Eine Weltgeschichte des Tanzes*, Berlin: D. Reimer. English translation: *See Sachs* (1937, 1963).

Sachs, Curt (1937, 1963): *World History of the Dance*, New York: W. W. Norton & Co (page numbers refer to the 1963 edition).

Sack, Hans-Gerhard (1988): *The Relationship between Sport Involvement and Life-style in Youth Cultures*, International Review for the Sociology of Sport, vol. 23, no. 3, pp. 213–232.

Sahlins, Marshal D. (1960): *Evolution: Specific and General*, in: Marshal D. Sahlins; Elman R. Service (eds.): *Evolution and Culture*, Ann Arbor: University of Michigan Press.

Sahlins, Marshal D.; Service, Elman R. (eds.) (1960): *Evolution and Culture*, Ann Arbor: University of Michigan Press.

Sahlins, Marshal D. (1976): *The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology*, Ann Arbor: University of Michigan Press.

Sales, Stephen M. (1972): *Economic, Threat as a Determinant of Conversion Rates in Authoritarian and Nonauthoritarian Churches*, Journal of Personality and Social Psychology, vol. 23, no. 3, pp. 420–428.

Sales, Stephen M. (1973): *Threat as a Factor in Authoritarianism: An Analysis of Archival Data*, Journal of Personality and Social Psychology, vol. 28, no. 1, pp. 44–57.

Samson, Ross (1990): *The Rise and Fall of Tower-Houses in Post-Reformation Scotland*, in: Samson, Ross (ed.): *The Social Archaeology of Houses*, Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 197–243.

Samuels, Michael L. (1982): *POPREG, I: A Simulation of Population Regulation Among the Maring of New Guinea*, Human Ecology, vol. 10, no. 1, pp. 1–45.

Sarkitov, Nikolay Dautovich (1987): *Ot "khard-roka" k "khévi-metallu": éffekt oglupleniya*, Sotsiologicheskie Issledovaniya, vol. 14, no. 4, pp. 93–94.

Sasson, Theodore (1995): *Crime Talk: How Citizens Construct a Social Problem*, New York: Aldine de Gruyter.

Schallberger, Pirmin (1980): *Herbert Spencers Theorie der sozialen Evolution und ihre Bedeutung innerhalb der theoretischen Sozioiogie*, Zürich: ADAG. (Dissertation).

Scheller, Robert W (1982): *Imperial themes in art and literature of the early French Renaissance: the period of Charles VII.* Simiolus, vol. 12 (1981-82), no. 1, pp. 5–69.

Schenk, Brigitte (1982): *The Phylogeny of Art: Aspects of the Development of Prehistoric Art*, in: Koch, Walter A. (ed.): *Semiogenesis: Essays on the Analysis of the Genesis of Language, Art, and Literature*, Kultur und Evolution, vol. 1. Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang.

Schmid, Michael (1981): *Struktur und Selektion: Emile Durkheim und Max Weber als Theoretiker struktureller Selektion*, Zeitschrift für Sozioiogie, vol. 10, no. 1, pp. 17–37.

Schmid, Michael (1987): *Collective Action and the Selection of Rules, Some Notes on the Evolutionary Paradigm in Social Theory*, in: Schmid, Michael; Wuketits, Franz M. (eds.): *Evolutionary theory in social science*, Dordrecht: D. Reidel, pp. 79–100.

Schmidt, Gunter (1989): *Sexual Permissiveness in Western Societies: Rootes and Course of Development*, Nordisk Sexologi, vol. 7. no. 4, pp. 225–234.

Schoeneman, Thomas J. (1975): *The Witch Hunt as a Culture Change Phenomenon*, Ethos (Berkeley), vol. 3, no. 4, p. 529.

Seagoe, May V. (1970): *Children's Play as an Indicator of Cross-Cultural and Intra-Cultural Differences*, in: Lüschen, Günther (ed.): *The Cross-Cultural Analysis of Sport and Games*, Champaign, Illinois: Stipes, pp. 132–137.

Sennett, Richard (1974): *The Fall of Public Man*, Cambridge: Cambridge University Press.

Shepher, Joseph (1971): *Mate Selection Among Second Generation Kibbutz Adolescents and Adults: Incest Avoidance and Negative Imprinting*, Archives of Sexual Behavior, vol. 1, no. 4, pp. 293–307.

Shibutani, Tamotsu (1966): *Improvised news: A sociological study of rumor*, Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Shields, Stephaine A.; Harriman. Robert E.: (1984): *Fear of Male Homosexuality: Cardiac Responses of Low and High Homonegative Males*, Journal of Homosexuality, vol. 10. no. 1/2, pp. 53–67.

Shoemaker. Pamela J. (1996): *Hardwired for News: Using Biological and Cultural Evolution to Explain the Surveillance Function*, Journal of Communication, vol. 46. no. 3. p. 32.

Sibley, Richard (1988): *Sport et Classes Sociales en Angleterre: Football, Rugby et Cricket*, in: Atherton. J.; Sibley. R. (eds.): *Le Sport en Grande-Bretagne et aux Etats-Unis: Faits*, Signes et Metaphores. Nancy: Presses Universitaires de Nancy, pp. 51–61.

Silverman, Irwin (1990): *The r/k Theory of Human Individual Differences: Scientific and Social Issues*, Ethology and Sociobiology, vol. 11, p. 1.

Simon, Herbert A. (1990): *A Mechanism for Social Selection and Successful Altruism*, Science, vol. 250, no. 4988, pp. 1665–1668.

Simon, William; Gagnon, John H. (1984): *Sexual Scripts*, Society, vol. 22, no. 1, pp. 53–60.

Simonton, Dean Keith (1977): *Women's Fashions and War: A Quantitative Comment*, Social Behavior and Personality, vol. 5, no. 2, pp. 285–288.

Singer, Eleanor; Endreny, Phyllis M. (1993): *Reporting on Risk: How the Mass Media Portray Accidents, Diseases, Disasters, and other Hazards*, New York: Russell Sage.

Sipes, Richard (1973): *War, Sports and Aggression: An Empirical Test of Two Rival Theories*, American Anthropologist, vol. 75, no. 1, pp. 64–86.

Sipes. Richard (1975): *War. Combative Sports, and Aggression: A Preliminary Causal Model of Cultural Patterning*, in: Nettleship, Martin A.; Dalegivens, R.; Nettleship, Anderson (eds.): *War, Its Causes and Correlates*, The Hague: Mouton, pp. 749–764.

Slater, P. J. B.; Williams; J. M. (1994): *Bird Song Learning: A Model of Cultural Transmission?* in: Gardner. R. A.; et al. (eds.:) *The Ethological Roots of Culture* (NATO ASI Series D, vol. 78). Dordrecht: Kluwer, pp. 95–106.

Smith, J. Maynard; Warren, N. (1982): *Models of Cultural and Genetic Change*, Evolution, vol. 36, no. 3, pp. 620–627.

Smith, P. K.; Syddall, Susan (1978): *Play and Non-Play Tutoring in Pre-School Children: Is it Play or Tutoring which Matters?* British Journal of Educational Psychology, vol. 48, no. 3, pp. 315–325.

Sniegowski, P. D.; Lenski, R. E. (1995): *Mutation and Adaptation: The Directed Mutation Controversy in Evolutionary Perspective*, Annual Review of Ecology and Systematics, vol. 26, pp. 553–578.

Snyder, Allegra Fuller (1974): *The Dance Symbol*, in: Comstock, Tamara (ed.): *New Dimensions in Dance Research: Anthropology and Dance: The American Indian*, The Proceedings of the Third Conference on

Research in Dance, CORD Research Annual VI, New York: Committee on Research in Dance.

Somit, Albert; Peterson, Steven A. (eds.) (1992): *The Dynamics of Evolution: The Punctuated Equilibrium Debate in the Natural and Social Sciences*, Itacha: Cornell University Press.

Soothill, Keith; Walby, Sylvia (1991): *Sex crime in the news*, London: Routledge.

Speel, Hans-Cees (1997): *A Memetic Analysis of Policy Making*, Journal of Memetics: Evolutionary Models of Information Transmission, vol. 1, no. 2. http://www.cpm.mmu.ac.uk/jom-emit/1997/vol1/speel_h-c.html.

Speel, Hans-Cees; Benzon, William (1997): *Speel and Benzon on Wiliam Benzon's "Culture as an Evolutionary Arena"*. Published in vol. 19, no. 4 of the Journal, Journal of Social and Evolutionary Systems, vol. 20, no. 3, pp. 309–322.

Spencer, Charles S (1998): *A Mathematical Model of Primary State Formation*, Cultural Dynamics, vol. 10, no. 1, pp. 5–20.

Spencer, Herbert (1852): *A Theory of Population Deduced from the General Law of Animal Fertility*, Westminster Review, April, Excerpts reprinted in: Spencer [1972].

Spencer, Herbert (1857): Progress: *Its Law and Cause*, Reprinted in: Spencer [1972].

Spencer, Herbert (1862): *First Principles*, London: Williams & Norgate, p. 438, Reprinted in: Spencer, [1972], p. 72.

Spencer, Herbert (1873): *The Study of Sociology*, London: Wiliams & Norgate, pp. 192–199, Reprinted in Spencer, [1972], pp. 167–174.

Spencer, Herbert (1876): *Principles of Sociology*, vol. I., Williams & Norgate, Reprinted by S. Andreski: London: Macmillan, 1969.

Spencer, Herbert (1893): *Principles of Sociology*, vol. II., Williams & Norgate, Reprinted by S. Andreski: London: Macmillan, 1969.

Spencer, Herbert (1896): *Principles of Sociology*, vol. III., Williams & Norgate, Reprinted by S. Andreski: London: Macmillan, 1969.

Spencer, Herbert [1972]: *On Social Evolution*, Selected Writings, Edited by J. D. Y. Peel, Chicago: University of Chicago Press.

Spencer, Paul (ed.) (1985): *Society and the dance: The social anthropology of process and performance*, Cambridge University Press.

Sperber, Dan (1990): *The epidemiology of beliefs*, in: Fraser, Colin; Gaskell, George (eds.): *The Social Psychological Study of Widespread Beliefs*, Oxford: Clarendon, p. 25.

Sperber, Dan (1996): *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*, Oxford: Blackwell.

Squire, Geoffrey (1974): *Dress and Society 1560-1970*, New York: The Viking Press.

Stanford, Craig B. (1992): *Costs and benefits of allomothering in wild capped langurs (Presbytis pileata*), Behavioral Ecology and Sociobiology, vol. 30, no. 1, pp. 29–34.

Stearns, Stephen C. (1992): *The Evolution of Life Histories*, Oxford: Oxford University Press.

Steinberg, Arthur; Wylie, Jonathan (1990): *Counterfeiting Nature: Artistic Innovation and Cultural Crisis in Renaissance Venice*, Comparative Studies in Society and History, vol. 32, no, 1, pp. 54–88.

Stephen, Leslie (1882): *The Science of Ethics*, London: Smith, Elder, & Co., pp. 120–131.

Steward, Julian H. (1955): *Theory of Culture Change*, Illinois: University of Illinois Press.

Stinchcombe, Arthur L., et al. (1980): *Crime and Punishment: Changing Attitudes in America*, San Francisco: Jossey-Bass Publishers.

Stocking, George W., Jr. (ed.) (1974): *A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology; 1883-1911*, Chicago: University of Chicago Press.

Stokvis, R. (1989): *De populariteit van sporten*, Amsterdams Sociologist Tijdschrift, vol. 15, no. 4, pp. 673–696.

Storey, Kim Susan (1977): *Field Study: Children's Play in Bali*, in: Lancy, David F.; Tindall, B. A. (eds.): *The Study of Play: Problems and Prospects*, New York: Leisure Press, pp. 78–84.

Strauss, Anselm (1993): *Cultural Evolution: An Interactionist Perspective*, International Sociology, vol. 8, no. 4, pp. 493–495.

Stuart-Fox, Martin (1986): *The unit of replication in socio-cultural evolution*, Journal of Social and Biological Structures, vol. 9, no. 1, p. 67–89.

Sumner, William Graham; Keller, Albert Galloway (1927): *The Science of Society* (4 volumes). New Haven: Yale University Press, vol. 2, p. 1479.

Sutton-Smith, Brian; Roberts, John M. (1970): *The Cross-Cultural and Psychological Study of Games*, in: Lüschen, Günther (ed.): *The Cross-Cultural Analysis of Sport and Games*, Champaign, Illinois: Stipes, pp. 100–108.

Sutton-Smith, Brian; Roberts, John M.; Kozelka, Robert M. (1963): *Game Involvement in Adults*, Journal of Social Psychology, vol. 60, pp. 15–30, Reprinted in: Loy, John W. Jr.; Kenyon, Gerald S. (eds.): *Sport, culture and society*, Toronto: Macmillan, 1969, pp. 244–258.

Sutton-Smith, Brian; Rosenberg, B. G. (1961): *Sixty Years of Historical Change in the Game Preferences of American Children*, The Journal of American Folklore, vol. 74, pp. 17–46; Reprinted in: Herron, R. E.; Sutton-Smith, B (eds.): *Child's Play*, New York: John Wiley & Sons, 1971, pp. 18–50.

Sylva, Kathy (1977): *Play and Learning*, in: Tizard, Barbara; Harvey, David (eds.): *Biology of Play*. (Clinics in Developmental Medicine, vol. 62) London: William Heinemann, pp. 59–73.

Takahasi, Kiyosi (1998): *Evolution of Transmission Bias in Cultural Inheritance*, Journal of Theoretical Biology, vol. 190, no. 2, pp. 147–159.

Tanaka, Ichirou (1989): *Variability in the Development of Mother-infant Relationships Among Free-ranging Japanese Macaques*, Primates, vol. 30, no. 4, pp. 477–491.

Tarde, Gabriel (1890): *Les lois de r'imitation*, Paris, Reprinted in: Tarde [1969].

Tarde, Gabriel (1898): *Les lois sociales. Esquisse d'une sodologie*, Paris, Reprinted in: Tarde [1969].

Tarde, Gabriel (1902): *Psychologie ėconomique*, Paris: Alcan, vol. 1, Reprinted in: Tarde [1969].

Tarde, Gabriel (1969): *On Communication and Social Influence, Selected Papers, Edited and with an Introduction by Terry N. Clark*, Chicago: University of Chicago Press.

Taylor, Douglas R.; Aarssen, Lonnie W.; Loehle, Craig (1990): *On the relationship between r/k selection and environmental carrying capacity: a new habitat templet for plant life history strategies*, Oikos, vol. 58, no. 2, p. 239.

Thistlewood, David (1986): *Social Significance in British Art Education 1850-1950*, Journal of Aesthetic Education, vol. 20, no. 1, pp. 71–83.

Thomas, William I.; Thomas, Dorothy S. (1938): *The Child in America: Behavior Problems and Programs*, New York: Alfred A Knopf.

Tiger, Lionel (1969): *Men in Groups*, London: Thomas Nelson & Sons.

Tooby, John; Cosmides, Leda (1989): *Evolutionary Psychology and the Generation of Culture, Part I: Theoretical Considerations*, Ethology and Sociobiology, vol. 10, no. 1–3, pp. 29–49.

Toohey, Jack V. (1982): *Popular Music and Social Values*, Journal of School Health, vol. 52, no. 10, pp. 582–585.

Toulmin, Stephen (1972): *Human Understanding*, vol. I. Oxford: Clarendon.

Townshend, Philip (1980): *Games of strategy: A new look at correlates and cross-cultural methods*, in: Schwartzman, Helen B. (ed.): *Play and Culture*, New York: Leisure Press, pp. 217–225.

Trawick-Smith, Jeffrey (1989): *Play is Not Learning: A Critical Review of the Literature*, Child & Youth Care Quarterly, vol. 18, no. 3, pp. 161–170.

Trivers, Robert L. (1971): *The Evolution of Reciprocal Altruism*, Quarterly Review of Biology, vol. 46, p. 35.

Troedsson, Carl Birger (1964): *Architecture, Urbanism and Socio-Political Developments in our Western Civilization*, Göteborg: Chalmers Tekniska Högskolas Handlinger (Transactions of Chalmers University of Technology, Gothenburg, Sweden, no. 283).

Tylor, Edward B. (1865): *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*, London: John Murray.

Tylor, Edward B. (1871): *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, London: John Murray.

Tylor, Edward B. (1873): *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, Second edition, London: John Murray.

Ussel, Jos van (1970): *Sexualunterdrückung: Geschichte der Sexualfeindschaft*, Hamburg: Rowohlt.

Ussel, Jos van (1975): *Intimiteit*, Deventer: van Loghum Slaterus, German translation: *Intimität*, Giessen: Focus 1979.

Valente, Thomas W. (1993): *Diffusion of Innovations and Policy Decision-Making*, Journal of Communication, vol. 43, no. 1, p. 30.

Vandenberg, Brian (1981): *Play: Dormant Issues and New Perspectives*, Human Development, vol. 24, no. 6, pp. 357–365.

Veblen, Thorstein (1899): *The Theory of the Leisure Class*, London.

Vehrencamp, Sandra L. (1983): *A Model for the Evolution of Despotic Versus Egalitarian Societies*, Animal Behaviour, vol. 31, no. 3, pp. 667–682.

Visser, Max (1994): *Policy Voting, Projection, and Persuasion: An Application of Balance Theory to Electorial Behavior*, Political Psychology, vol. 15, no. 4, p. 699.

Vokey, John R; Read, J. Don (1985): *Subliminal Messages: Between the Devil and the Media*, American Psychologist, vol. 40, no. 11, pp. 1231–1239.

Wagner, Eric A. (1988): *Sport in Revolutionary Societies: Cuba and Nicaragua*, in: Arbena, Joseph L. (ed.): *Sport and Society in Latin America: Diffusion, Dependency, and the Rise of Mass Culture*, New York: Greenwood, pp. 113–136.

Wakefield, Hollida; Underwager, Ralph (1988): *Accusations of Child Sexual Abuse*, Springfield, III.: C. C. Thomas.

Walkowitz, Judith R. (1982): *Jack the Ripper and the Myth of Male Violence*, Feminist Studies, vol. 8, no. 3, p. 543.

Wanta, Wayne; Hu, Yu-Wei (1993): *The Agenda-Setting Effects of International News Coverage: An Examination of Differing News Frames*, International Journal of Public Opinion Research, vol. 5, no. 3, p. 250.

Warner, Kenneth E.; Goldenhar, L. M.; McLaughlin, C. G. (1992): *Cigarette Advertising and Magazine Coverage of the Hazards of Smoking: A Statistical Analysis*, New England Journal of Medicine, vol. 326, no. 5, p. 305.

Wasser, S. K.; Starling, A. K. (1986): *Reproductive competition among female yellow baboons*, in: James G. Else; Phyllis C. Lee (eds.): *Primate ontogeny; cognition and social behaviour*, Selected Proceedings of the Tenth Congress of the International Primatological Society, Nairobi 1984, vol. 3. Cambridge University Press, p. 343.

Watanabe, Kunio (1994): *Precultural Behavior of Japanese Macaques: Longitudinal Studies of the Koshima Troops*, in: Gardner, R. A.; et al (eds.:) *The Ethological Roots of Culture* (NATO ASI Series D, vol. 78). Dordrecht: Kluwer, pp. 81–94.

Way, Baldwin M.; Masters, Roger D. (1996): *Emotion and Cognition in Political Information-Processing*, Journal of Communication, vol. 46, no. 3, p. 48.

Weimann, Gabriel; Winn, Conrad (1994): *The Theater of Terror: Mass Media and International Terrorism*, New York: Longman.

Weininger, O. (1978): *Play and the Education of the Young Child*, Education (Boston), vol. 99, no. 2, pp. 127–135.

Weis, William L.; Burke, Chauncey (1986): *Media Content and Tobacco Advertising: An Unhealthy Addiction*, Journal of Communication, vol. 36, no. 4, p. 58.

Weismann, August (1880–82): *Studies in the Theory of Descent*, trans. R. Meldola, (3 parts), Simpson, Law. (Orig. 1875 Leipzig).

Westermarck, Edward (1891): *The History of Human Marriage*, London: Macmillan. 5th edition (1925) p. 192ff.

White, Leslie A. (1949): *The Science of Culture. A Study of Man and Civilization*, New York: Farrar, Strauss and Cudahy.

White, Leslie A. (1959): *The Evolution of Culture*, New York: McGraw-Hill.

White, Leslie A. (1960): *Foreword*, in: Marshal D. Sahlins and Elman R. Service (eds.): *Evolution and Culture*, Ann Arbor University of Michigan Press.

Whitson, David (1984): *Sport and Hegemony: On the Construction of the Dominant Culture*, Sociology of Sport Journal, vol. 1, no. 1, pp. 64–78.

Williams, B. J (1981): *A Critical Review of Models in Sociobiology*, Annual Review of Anthropology, vol. 10, p. 163.

Williams, Drid (1978): *Deep Structures of the Dance*, Yearbook of Symbolic Anthropology, vol. 1, pp. 211–230.

Williams, G. C. (1966): *Adaptation and Natural Selection*, Princeton University Press.

Williams, G. C. (1985): *A Defense of Reductionism in Evolutionary Biology*, Oxford Surveys in Evolutionary Biology, vol. 2, p. 1.

Williams, Raymond (1981): *Culture*, London, Fontana.

Wilson, David Sloan (1983): *The Group Selection Controversy: History and Current Status*, Annual Review of Ecology and Systematics, vol. 14, p. 159.

Wilson, Edward O. (1975): *Sociobiology: The new Synthesis*, Cambridge, Massachusetts: Belknap.

Wilson, Edward O. (1978): *On Human Nature*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Wrangham, Richard W. (1987): *Evolution of Social Structure*, in: Barbara B. Smuts, et al (eds.): *Primate Societies*, University of Chicago Press, p. 282.

Wynne-Edwards, V. C. (1986): *Evolution through Group Selection*, Oxford: Blackwell.

Yengoyan, Aram A. (1991): *Evolutionary Theory in Ethnological Perspectives*, in: Rambo, A. Terry; Gillogly, Kathleen (eds.): *Profiles in Cultural Evolution: Papers from a Conference in Honor of Elman R. Service*, Ann Arbor, Michigan: Museum of Anthropology (Anthropological Papers, No. 85), pp. 3–21.

Zouwen, Johannes van der (1997): *The validation of sociocybernetic models*, Kybernetes, vol. 26, no. 6/7, pp. 848–856.


هنداوي